Καίσαρ Β. Μαυράτσας

ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ

Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις και η κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας 1974-1996



Κατάρτι

Ο Καίσαρ Β. Μαυράτσας γεννήθηκε στη Λευκωσία το 1963. Σπούδασε Κοινωνιολογία στο Πανεπιστήμιο της Βοστώνης και σήμερα είναι λέκτορας στο Τμήμα Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου της Κύπρου.

ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ

Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις
και η κοινωνική κατασκευή
της ελληνοκυπριακής ταυτότητας 1974-1996

ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Υπεύθυνος σειράς: Παντελής Ε. Λέκκας

ISBN 960-90236-4-3

Εκδόσεις Κατάρτι, Μαυρομιχάλη 9, 106 79 Αθήνα,
τηλ. 3604793-3601271, Fax 3609697

ΚΑΙΣΑΡ Β. ΜΑΥΡΑΤΣΑΣ

ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ

Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις και η κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας 1974-1996

Επιμέλεια
ΠΑΝΤΕΛΗΣ Ε. ΛΕΚΚΑΣ

ΚΑΤΑΡΤΙ 1998

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η έκδοση αυτού του βιβλίου οφείλει πολλά στη βοήθεια του Γεράσιμου Τούμπα, της Αρετής Μπουκάλα, του Λάκη Λαπούρδα και, κυρίως, του Παντελή Λέκκα.

Κ.Β.Μ.
Λευκωσία 1997

Στον Βασίλη

Γι' αυτόν που πιστεύει στην ηθική της πεποίθησης, αν μια πράξη με καλές προθέσεις οδηγεί σε κακά αποτελέσματα, τότε δεν είναι ο ίδιος, αλλά ο κόσμος ή η βλακεία των άλλων ανθρώπων ή η θέληση του Θεού που φταίει για το κακό. Εκείνος όμως που πιστεύει στην ηθική της υπευθυνότητας λαμβάνει υπόψη ακριβώς τις μέσες αδυναμίες των ανθρώπων — δεν έχει ούτε το δικαίωμα να υποθέσει την καλοσύνη ή την τελειότητά τους. Στο βαθμό που μπορεί να προβλέψει τα αποτελέσματα των δικών του πράξεων, δεν νιώθει ότι είναι σε θέση να επιβαρύνει τους άλλους με αυτά. Αυτός που πιστεύει στην ηθική της πεποίθησης νιώθει υπεύθυνος μόνο για να μη σβήσει η φλόγα των αγνών προθέσεών του. Το διαρκές άναμμα αυτής της φλόγας αποτελεί τον πρωταρχικό σκοπό των πράξεών του, που είναι μάλλον παράλογες αν κριθούν από τα αποτελέσματά τους. Είναι πράξεις που μπορούν να έχουν και θα έχουν μόνον παραδειγματική αξία.

Μαξ Βέμπερ,
Η πολιτική ως επάγγελμα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αναμφίβολα, ο εθνικισμός αποτελεί το κυρίαρχο στοιχείο στη σύγχρονη ελληνοκυπριακή πολιτική κουλτούρα. Με την εγκαθίδρυση της βρετανικής αποικιοκρατίας το 1878, ο ελληνοκυπριακός αλυτρωτισμός άρχισε να παίρνει μαζικές διαστάσεις. Ως αντίδραση προς το ενωτικό κίνημα των Ελληνοκυπρίων, ξεκίνησε σταδιακά να εμφανίζεται ένας τουρκοκυπριακός εθνικισμός με αίτημα τη διχοτόμηση του νησιού σε εθνοτική βάση. Το κυπριακό πρόβλημα γεννήθηκε από τη σύγκρουση των δύο εθνικισμών και την εκμετάλλευση της εθνοτικής διαμάχης από τη βρετανική διοίκηση. Η ανεξαρτησία —η «κολοβή» ανεξαρτησία— του 1960 ήταν μια σαφώς ανορθόδοξη λύση που δεν ικανοποίησε τους πόθους των Ελληνοκυπρίων που είχαν αγωνιστεί για την ένωση με την Ελλάδα. Από το 1960-1974, η ένωση εξακολούθησε να είναι ο κυρίαρχος ιδεολογικός προσανατολισμός της ελληνοκυπριακής κοινότητας. Και αυτό, παρά το ότι η κυπριακή ανεξαρτησία είχε αρχίσει να γίνεται τρόπος ζωής, με μια ελληνοκυπριακή ελίτ να ελέγχει την κοινωνία, και παρά το ότι ο ελληνικός αλυτρωτισμός έχασε την απήχηση που είχε στις μάζες κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής δικτατορίας (1967-74) στην Ελλάδα. Σε συνάρτηση τόσο με τον τουρκοκυπριακό εθνικιστικό εξτρεμισμό και την πολιτική των υποκινητών του στην Τουρκία, όσο και τις επεμβάσεις των ελληνικών κυβερνήσεων, και κυρίως της χούντας, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός οδήγησε στις δικοινοτικές συγκρούσεις της

δεκαετίας του 1960 και έδωσε την αφορμή για την τουρκική εισβολή.[1]

Το 1974, η Τουρκία εισέβαλε στην Κύπρο, στοχεύοντας, σύμφωνα με τις διακηρύξεις της, στην αποκατάσταση της πολιτικής νομιμότητας μετά το πραξικόπημα της ελληνικής χούντας και των ακροδεξιών-εθνικιστών συμμάχων της στο νησί που είχε ανατρέψει τον δημοκρατικά εκλεγμένο πρόεδρο Μακάριο. Παρόλο που οι πραξικοπηματίες έμειναν στην εξουσία για οκτώ μόνον μέρες, τα τουρκικά στρατεύματα παρέμειναν στο νησί και εξακολουθούν να κατέχουν το βόρειο τμήμα του. Από τότε, η Κύπρος είναι εθνοτικά μοιρασμένη. Παρά τις διαφορετικές ερμηνείες των γεγονότων του 1974 από τις

1. Πρέπει να τονιστεί ότι η έμφαση της μονογραφίας πάνω στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό είναι αναλυτική και ουδόλως υπονοεί ότι οι Ελληνοκύπριοι φέρουν τη μεγαλύτερη ή την αποκλειστική ευθύνη για τη σημερινή διχοτόμηση του νησιού. Παρά το ότι οι ακρότητες του ελληνοκυπριακού εθνικισμού συνέβαλαν στη δημιουργία του κυπριακού προβλήματος, θα ήταν αφελές να παραγνωριστεί ο ρόλος της Βρετανίας και γενικότερα της Δύσης, της ελληνικής χούντας, του τουρκοκυπριακού εθνικισμού και, φυσικά, του τουρκικού επεκτατισμού. Η παρούσα μελέτη δεν προσφέρεται ως μία ολοκληρωμένη ιστορία του όντως πολύπλοκου κυπριακού προβλήματος ή της ελληνοκυπριακής πολιτικής κουλτούρας. Για πιο γενικές θεωρήσεις της ελληνοκυπριακής πολιτικής και της ελληνοτουρκικής διαμάχης στο νησί, καθώς και του πώς εξωγενείς παράγοντες επηρέασαν την πολιτική ζωή της Κύπρου και την εξέλιξη του κυπριακού προβλήματος, βλ. Attalides, 1977, 1979, 1986· Bahcheli, 1990· Bahcheli και Rizopoulos, 1997· Coufoudakis, 1976· Crawshaw, 1978· Kitromilides, 1977, 1979, 1983α, 1990, 1994· Κιζίλγιουρεκ, 1993· Κουλουμπής, 1996· Loizos, 1981· Kyriakides, 1968· Κωνσταντινίδης, 1995· Markides, 1974, 1977, 1995· Οικονομίδης, 1993· Pollis, 1996. Πρωτοποριακό, πιστεύω, είναι το έργο των Ατταλίδη και Κιτρομηλίδη. Η δουλειά του Πάτρικ (Patrick, 1989) είναι από τα σημαντικότερα κείμενα για τη δεκαετία του 1960. Για το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, η μόνη συστηματική και εμπειρικά τεκμηριωμένη μελέτη είναι αυτή του Κατσιαούνη (Katsiaounis, 1996). Σημαντικό επίσης είναι και το δοκίμιο του Σαν Κασία για την περίοδο της τουρκοκρατίας (Sant Cassia, 1986).

δύο κοινότητες του νησιού[2] δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο *de facto* εθνοτικός διαχωρισμός του νησιού αποτελεί πηγή πόνου και αγωνίας τόσο για τους Ελληνοκύπριους όσο και για τους Τουρκοκύπριους — περισσότερο, βέβαια, για τους Ελληνοκύπριους που ηττήθηκαν στρατιωτικά και έχασαν το βόρειο τμήμα της Κύπρου, αλλά και για τους Τουρκοκύπριους που εξακολουθούν να είναι οικονομικά υπανάπτυκτοι και πολιτικά απομονωμένοι. Πέρα από το μίσος, τους νεκρούς και τους αγνοούμενους, ο δημογραφικός χαρακτήρας του νησιού, που είχε μείνει αναλλοίωτος για αιώνες, διαταράχθηκε βίαια. Οι 170.000 Ελληνοκύπριοι κάτοικοι της κατεχόμενης περιοχής αναγκάστηκαν να μετακινηθούν στο νότο, καθιστάμενοι πρόσφυγες στην ίδια τους τη χώρα. Το ίδιο συνέβη και με τους 45.000 Τουρκοκύπριους που ζούσαν στο νότο και επανεγκαταστάθηκαν στο βορρά, στο πλαίσιο μιας συμφωνίας ανάμεσα στις δύο κοινότητες που θα διαφύλασσε τα δικαιώματα και την ασφάλεια των 10.000 Ελληνοκυπρίων περίπου που είχαν παραμείνει στο βορρά, κυρίως στη χερσόνησο της Καρπασίας. Η συμφωνία δεν εφαρμόστηκε ποτέ, και σήμερα απομένουν στο βορρά μόνον εξακόσιοι περίπου, κυρίως ηλικιωμένοι, Ελληνο-

2. Ενώ για τους Ελληνοκύπριους το κυπριακό πρόβλημα είναι πρώτιστα θέμα εισβολής και κατοχής, για τους Τουρκοκύπριους η επέμβαση της Τουρκίας ήταν μια «επιχείρηση ειρήνης» για να προστατεύσει τα συμφέροντά τους. Το χάσμα ανάμεσα στην ελληνοκυπριακή και την τουρκοκυπριακή νοηματοδότηση του κυπριακού προβλήματος είναι ασφαλώς τεράστιο. Βλ. επιτούτου Papadakis, 1993 και 1995. Σημαντικές διαφορές βέβαια παρουσιάζονται και στο εσωτερικό κάθε κοινότητας. Οι διαφορές αυτές απορρέουν πρώτιστα από την πολιτική ιδεολογία (δεξιά-αριστερά), αλλά και από άλλους παράγοντες, όπως η ηλικία ή το φύλο. Το ότι οι διαφορές αυτές δεν έχουν διερευνηθεί συστηματικά δείχνει βέβαια την ιδεολογική κυριαρχία του εθνικισμού, για τον οποίο η «εθνική ενότητα» αποτελεί μιαν από τις πρώτιστες προτεραιότητες. Στην κοσμοαντίληψη της εθνικιστικής ιδεολογίας, δεν πρέπει να ξεχνάμε, τα έθνη θεωρούνται ομοιογενείς κοινότητες με ισότιμα μέλη.

κύπριοι. Το 1983, οι Τουρκοκύπριοι εγκαθίδρυσαν την «Τουρκική Δημοκρατία της Βόρειας Κύπρου», ένα ψευδοκράτος κατά τους Ελληνοκύπριους, το οποίο έχει αναγνωριστεί μόνον από την Τουρκία και αποτελεί έναν από τους παρίες της διεθνούς κοινότητας. Με εξαίρεση κάποια εξτρεμιστικά στοιχεία και στις δύο κοινότητες, οι πιο πολλοί πολιτικοί, Ελληνοκύπριοι και Τουρκοκύπριοι, υποστηρίζουν ότι το *status quo* είναι απαράδεκτο και ότι επείγουν προσπάθειες για μια λύση. Το κατά πόσο, βέβαια, οι πολιτικοί ηγέτες των δύο κοινοτήτων είναι όντως ειλικρινείς, όταν διακηρύσσουν ότι επιθυμούν λύση, είναι άλλο θέμα — όπως άλλο θέμα είναι και το κατά πόσο είναι προετοιμασμένοι και έτοιμοι να δεχτούν μια λύση. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι πολιτικοί ηγέτες των δύο κοινοτήτων παραμένουν ουσιαστικά οι ίδιοι από τη δεκαετία του 1950 και συνεπώς ο κοινωνικός επιστήμονας δεν μπορεί παρά να εξετάσει και την υπόθεση ότι η διαιώνιση του κυπριακού προβλήματος εξυπηρετεί συγκεκριμένα συμφέροντα, τόσο στην Κύπρο όσο και στο εξωτερικό. Η θέση, πάντως, ότι ο διακανονισμός του κυπριακού προβλήματος επείγει, προωθείται και από τη διεθνή κοινότητα που, μέσα από τον ΟΗΕ, επιβλέπει συνομιλίες προς αναζήτηση ενός πολιτικού διακανονισμού βασισμένου στην ιδέα της διζωνικής δικοινοτικής ομοσπονδίας. Επιπρόσθετα, η διεθνής κοινότητα φαίνεται να ευνοεί την ένταξη μιας επανενωμένης Κύπρου στην Ευρωπαϊκή Ένωση, θεωρώντας ότι μια διζωνική δικοινοτική ομοσπονδία θα αντιμετώπιζε λιγότερα προβλήματα εάν το νησί εντασσόταν σ' ένα ευρύτερο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο, όπως αυτό της Ευρωπαϊκής Ένωσης.[3]

Ως αποτέλεσμα της καταστροφής του 1974, και περίπου μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1980, η ελληνοκυπριακή

3. Αναμφίβολα, η ένταξη της Κύπρου στην Ευρωπαϊκή Ένωση θα μπορούσε να επιδράσει θετικά — όχι τόσο στην επίτευξη μιας λύσης του κυπριακού προβλήματος όσο στην ομαλή λειτουργία της όταν και αν αυτή επιτευχθεί. Επομένως, δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν ότι η Ευρωπαϊκή

εθνικιστική ιδεολογία τέθηκε στο περιθώριο, ενώ παράλληλα παρουσιάστηκε μια άνοδος του κυπριωτισμού, μιας κυπροκεντρικής ιδεολογίας με κεντρικό αξίωμα τη διαφύλαξη της πολιτικής αυτονομίας της Κύπρου. Η υποχώρηση του εθνικισμού όμως ήταν προσωρινή. Η εθνικιστική ιδεολογία, με επίκεντρο μιαν έννοια της ελληνοκεντρικότητας, επέστρεψε στο πολιτικό και κυρίως στο ιδεολογικό προσκήνιο, με διαφορετική όμως μορφή. Το εθνικιστικό αίτημα τώρα δεν είναι η ένωση με την Ελλάδα, αλλά η επαναβεβαίωση της ελληνικής ταυτότητας στο πλαίσιο μιας ανεξάρτητης πολιτείας με στενές πολιτιστικές και πολιτικές διασυνδέσεις με το ελλαδικό κράτος. Η εθνικιστική επιδίωξη, για να τεθεί διαφορετικά, είναι

Ένωση επιμένει ότι θα ήταν προτιμότερο αν η λύση του κυπριακού προβλήματος προηγείτο της ένταξης του νησιού στην Ένωση. Το παράδοξο είναι ότι η ευρωπαϊκή προοπτική της Κύπρου έχει γίνει σύνθημα ακόμα και κύκλων που είναι άκρως συντηρητικοί και που σίγουρα δεν θα μπορούσαν να αποδεχθούν τις συγκεκριμένες (οικονομικές, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές) επιπτώσεις του εξευρωπαϊσμού της κυπριακής κοινωνίας. Το παράδοξο, πιστεύω, εξηγείται τόσο από την προσαρμοστικότητα του εθνικιστικού λόγου όσο και από το ότι η ενταξιακή προοπτική μπορεί εύκολα να χρησιμοποιηθεί αποκλειστικά ως μοχλός πίεσης κατά των Τουρκοκυπρίων και της Τουρκίας, χωρίς κανένα ουσιαστικό ενδιαφέρον για τις κοινωνικές και τις οικονομικές διαδικασίες που θα τροχιοδρομούνταν από την ένταξη του νησιού στην ευρωπαϊκή οικογένεια. Με αυτό τον τρόπο αντιλαμβάνονται την ελληνοκυπριακή θέση για την Ευρωπαϊκή Ένωση και οι Τουρκοκύπριοι, και έτσι όντως παρουσιάζεται η «ευρωπαϊκή πολιτική» κάποιων ελληνοκυπριακών ομάδων. Ένας άλλος κίνδυνος είναι βέβαια ότι η ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση πριν από τη λύση του κυπριακού προβλήματος μπορεί να παγιώσει τη διχοτόμηση της Κύπρου. Αυτό το ενδεχόμενο θα «έκλεινε» το κυπριακό πρόβλημα, προσφέροντας ως αντάλλαγμα στους Ελληνοκυπρίους την ασφάλεια και την οικονομική υποδομή της Ευρωπαϊκής Ένωσης, έστω και στο νότιο μόνον τμήμα του νησιού. Δεδομένου ότι ο εθνοτικός διαχωρισμός έχει αρχίσει να γίνεται ολοένα και πιο αποδεκτός, όχι μόνο από τους Τουρκοκύπριους αλλά και τους Ελληνοκύπριους, η παγίωση της διχοτόμησης μέσα από την ένταξη των Ελληνοκυπρίων στην Ευρωπαϊκή Ένωση δεν μπορεί να θεωρηθεί απίθανη.

μια Κύπρος οργανικά ενταγμένη σ' εναν ενιαίο —αμυντικά, πολιτικά, πολιτιστικά— ελληνικό χώρο.

Όμως, αυτός ο νέος, όπως θα μπορούσαμε να τον αποκαλέσουμε, ελληνοκυπριακός εθνικισμός προκαλεί και έντονες αντιδράσεις. Παρόλο που η ιδεολογική σύγκρουση ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό δεν είναι φαινόμενο που πρωτοπαρουσιάστηκε τα τελευταία λίγα χρόνια, στην περίοδο μετά το 1974 η διαμάχη έχει αποκτήσει μεγαλύτερη ένταση και αποτελεί το βασικό πεδίο για την κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στα συνθήματα «Η Κύπρος είναι ελληνική» και «Η Κύπρος ανήκει στο λαό της», που εκφράζουν τη διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον Κυπριωτισμό, συνοψίζει το βασικό δίλημμα των Ελληνοκυπρίων: Είναι Έλληνες ή Κύπριοι; Πρώτα Έλληνες ή πρώτα Κύπριοι; Μπορεί να είναι και τα δύο; Τι σημαίνουν αυτά τα ερωτήματα στη ζωή των Ελληνοκυπρίων; Οι επιλογές που θα επικρατήσουν σ' αυτά τα ζητήματα, τα οποία καθορίζουν την ελληνοκυπριακή ταυτότητα, έχουν τεράστιες επιπτώσεις σ' ένα ευρύ φάσμα άλλων κοινωνικών, πολιτισμικών και κυρίως πολιτικών διαδικασιών — όπως, για παράδειγμα, στο χαρακτήρα της κυπριακής πολιτείας, στις σχέσεις με την Ελλάδα, την Τουρκία και τους Τουρκοκύπριους, στους στόχους του εκπαιδευτικού συστήματος και ειδικότερα το χαρακτήρα του κυπριακού πανεπιστημίου, στη στάση απέναντι στο ελληνοκυπριακό γλωσσικό ιδίωμα και τις προοπτικές διατήρησης ή εξαφάνισής του, και, φυσικά, στους άμεσους χειρισμούς που αφορούν την αντιμετώπιση του κυπριακού προβλήματος. Έτσι, για παράδειγμα, οι κυπριωτιστές υποστηρίζουν ανεπιφύλακτα την πολιτική της επαναπροσέγγισης με τους Τουρκοκύπριους και προσπαθούν να διατηρούν επαφές με τουρκοκυπριακά στοιχεία, με το σκεπτικό ότι η επαναπροσέγγιση συνιστά εκ των ουκ άνευ προϋπόθεση για μια λύση του κυπριακού προβλήματος. Αντίθετα, οι εθνικιστές απορρίπτουν την επαναπροσέγγιση, με το σκεπτικό ότι οι επαφές με την άλλη κοινότητα νομιμοποιούν τα τετελεσμένα του 1974 και δίνουν υπόσταση στο παράνομο τουρκοκυπριακό καθεστώς. Η στάση απέναντι στην ιδέα της επαναπροσέγγισης συνοψίζει βασικές πτυχές της ιδεολογικής διαμάχης ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό: ενώ για τους κυπριωτιστές προέχει η δημιουργία μιας κοινής κυπριακής πολιτικής ταυτότητας, στην οποία θα υπάρχει χώρος τόσο για τους Ελληνοκύπριους όσο και για τους Τουρκοκύπριους, πρώτος στόχος των ελληνοκύπριων εθνικιστών είναι η διατήρηση μιας ελληνικής εθνικής, και άρα πολιτικής, ταυτότητας που σχεδόν αυτόματα δημιουργεί προβλήματα στη λειτουργική συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων του νησιού.

Η σύντομη αυτή μονογραφία επικεντρώνεται στις πολιτικές και τις ιδεολογικές διαδικασίες της περιόδου 1974-1996. Διερευνά την εμφάνιση του κυπριωτισμού αμέσως μετά την τουρκική εισβολή του 1974 και κυρίως την αναβίωση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Βασικός στόχος είναι η ανάλυση της ιδεολογικής διαμάχης ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό, όπως αυτή αναπτύσσεται στην κοινωνική κατασκευή της πολιτικής και της πολιτισμικής ταυτότητας των Ελληνοκυπρίων. Και αυτό, σε συνάρτηση τόσο με ιδεολογικές διαδικασίες (και κυρίως αυτές που αφορούν την κοινωνική μνήμη της ελληνοκυπριακής κοινότητας) όσο και με ευρύτερες πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις που επηρεάζουν το κυπριακό πρόβλημα και την ελληνοκυπριακή κοινωνία και πολιτική.

Το πρώτο κεφάλαιο πραγματεύεται θεωρητικά προβλήματα στη μελέτη του εθνικισμού, αναπτύσσοντας μια μεθοδολογία εργασίας για την εξέταση της ελληνοκυπριακής περίπτωσης, και προσφέρει ένα στοιχειώδες ιστορικό υπόβαθρο για την ανάλυση που ακολουθεί. Το δεύτερο κεφάλαιο ασχολείται με τις ιδεολογικές καταβολές καθώς και την κοινωνικο-ιστορική εξέλιξη του ελληνικού εθνικισμού. Ο ελληνοκυπριακός εθνικι-

σμός, δεν πρέπει να ξεχνάμε, αποτελεί παραφυάδα του ελληνικού αλυτρωτικού εθνικισμού, της ιδεολογίας που επικράτησε στον ελλαδικό χώρο από την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους μέχρι τη Μικρασιατική Καταστροφή του 1922. Παρόλο βέβαια που ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός αποτελεί στην ουσία τη μεταφύτευση του ελληνικού αλυτρωτισμού στην Κύπρο, η ελληνοκυπριακή ιδεολογία παρουσιάζει και πολλά εγγενή χαρακτηριστικά που οφείλονται στις ιδιαιτερότητες τόσο της ιστορίας όσο και της γεωγραφίας του νησιού.[4] Το τρίτο

4. Θα ήταν εξαιρετικά ενδιαφέρον να επιχειρηθούν συστηματικές συγκρίσεις ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό και τον ελληνικό εθνικισμό. Παρόλο που μια σαφής και τεκμηριωμένη τοποθέτηση επιτούτου θα απαιτούσε μια ξεχωριστή μονογραφία, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι παράγοντες που διαφοροποιούν την ελληνοκυπριακή από την ελλαδική περίπτωση περιλαμβάνουν την παρουσία της τουρκικής μειονότητας στην Κύπρο, τις δικοινοτικές διαμάχες και την εισβολή του 1974, τις αποικιοκρατικές καταβολές της Κύπρου και τη διαφορετική οικονομική ιστορία των δύο κοινωνιών. Ιδιαίτερο βάρος πρέπει να αποδοθεί σίγουρα στην παρουσία της Βρετανίας στο νησί — αυτός ήταν ένας παράγοντας που επηρέασε σημαντικά τόσο την ιδιοσυστασία του ελληνοκυπριακού εθνικισμού όσο και την αντιπαράθεσή του με τα αιτήματα του τουρκοκυπριακού πληθυσμού. Η ουσιαστική σημασία ενός ιστορικού γεγονότος, τονίζει ο Βέμπερ, έγκειται ακριβώς στο πώς μπορεί να εξελίσσονταν τα ιστορικά πράγματα αν το συγκεκριμένο γεγονός δεν είχε συμβεί. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, αν η Κύπρος δεν ήταν βρετανική αποικία, οι Ελληνοκύπριοι θα είχαν κατά πάσα πιθανότητα την ίδια τύχη με τους Έλληνες της Μικράς Ασίας. Η παρατήρηση αυτή, πιστεύω, μπορεί να αλλάξει τις «ευαισθησίες» και την «αισθητική» του ιστορικού της σύγχρονης Κύπρου. Για μια πιο συστηματική συγκριτική ανάλυση άλλων πτυχών της πολιτικής κουλτούρας της Ελλάδας και της Κύπρου, βλ. Attalides, 1979, σσ. 57-79· Mavratsas, 1995 και Παπαδόπουλος, 1964. Πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι η συγκριτική διερεύνηση ελληνικών κοινοτήτων σε διαφορετικές χώρες (Ελλάδα, Κύπρος, Διασπορά) αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κενά στη μελέτη της σύγχρονης ελληνικής κουλτούρας. Το κενό εξηγείται από το ότι η επισήμανση διαφορετικών «ελληνικοτήτων» μπορεί να θεωρηθεί απειλή προς την υποτιθέμενη ενότητα και ομοιογένεια του Ελληνισμού. Για πιο συστηματική συζήτηση αυτού του θέματος, βλ. Mavratsas, 1995.

κεφάλαιο εξετάζει την προσωρινή περιθωριοποίηση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού κατά τα πρώτα χρόνια μετά την τουρκική εισβολή του 1974 και την παράλληλη άνοδο του κυπριωτισμού. Το ενδιαφέρον εστιάζεται στις δομές, στο περιεχόμενο και τις κοινωνικές βάσεις της κυπριωτικής ιδεολογίας. Το τέταρτο κεφάλαιο πραγματεύεται την αναβίωση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού στη δεκαετία του 1980, τις ιδεολογικές δομές αυτού του νέου εθνικισμού και τις σύγχρονες μορφές της αντιπαράθεσής του με τον κυπριωτισμό. Το πέμπτο κεφάλαιο εξετάζει τις επιπτώσεις του εθνικισμού και του εθνοτικού διαχωρισμού στην ελληνοκυπριακή συνείδηση και ταυτότητα. Είναι μια προσπάθεια να προσεγγιστεί ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός και η διαλεκτική του αντιπαλότητα με την κυπριωτική ιδεολογία μέσα από το πρίσμα της κοινωνιολογίας της γνώσης και της φαινομενολογικής ανάλυσης. Η μονογραφία περιλαμβάνει επίσης και δύο excursi. Το πρώτο αφορά την έννοια της κοινωνίας των πολιτών και την εφαρμογή της στη μελέτη της ελληνοκυπριακής κοινωνίας, και ιδιαίτερα του ελληνοκυπριακού εθνικισμού. Το δεύτερο αναφέρεται στην ιδέα της επαναπροσέγγισης και τις προοπτικές της επίλυσης του κυπριακού προβλήματος. Ενώ το πρώτο excursus είναι μια άσκηση στην κοινωνική θεωρία, και μια προσπάθεια κατάδειξης του πώς η τελευταία μπορεί να διευκολύνει την κατανόηση της σύγχρονης ελληνοκυπριακής κοινωνίας, το δεύτερο αποτελεί άσκηση στην πολιτική ανάλυση, ξεφεύγοντας έτσι από τα όρια της αξιολογικής ουδετερότητας μέσα στα οποία κινείται, ελπίζω, το υπόλοιπο μέρος της μονογραφίας.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ

Πολιτικές, αλλά και ακαδημαϊκές συζητήσεις για τον ελληνοκυπριακό εθνικισμό συχνά παρουσιάζουν τέσσερα σοβαρά —και οπωσδήποτε αλληλένδετα, παρότι αναλυτικά ξεχωριστά— προβλήματα: τη χρήση μη ικανοποιητικών ή αντιφατικών εννοιών. Την άγνοια για τα πορίσματα πρόσφατης επιστημονικής δουλειάς για τον εθνικισμό σε άλλες κοινωνίες. Μιαν «επισκιασμένη» αντίληψη του παρελθόντος που συνοδεύεται από μια παράλληλη απροθυμία να μάθουμε από τα «μαθήματα» της ιστορίας.[1] Και μία τάση να παραγνω-

1. Ή έννοια της έκλειψης (eclipse) ή επισκίασης (skotosis) της πραγματικότητας είναι δανεισμένη από τον Έρικ Φόγκελιν. Σ' ένα σημαντικό δοκίμιο με τίτλο «The Eclipse of Reality» (1990), ο Φόγκελιν επιτίθεται σφοδρά εναντίον των κυρίαρχων ιδεολογικών και επιστημονικών τάσεων της εποχής μας. Το κυριότερο πρόβλημα των διαφόρων -ισμών (συμπεριλαμβανομένου και του εθνικισμού), που έχουν καθιερωθεί ως επίσημα δόγματα τόσο της λαϊκης όσο και της ακαδημαϊκής κουλτούρας, συνίσταται στο ότι παραποιούν ή επισκιάζουν τις εμπειρικές πραγματικότητες που διερευνούν. Βλ. Voegelin, 1990, σ. 112. Η δημιουργία «δεύτερης πραγματικότητας» —διαφορετικής από την πραγματικότητα, όπως γίνεται αντιληπτή από το κοινωνικό υποκείμενο— αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της ιδεολογικής θεώρησης του κόσμου. Η θέση του Φόγκελιν έχει βέβαια και τεράστιες μεθοδολογικές επιπτώσεις: η εμπειρία και τα «νοήματα»,

ρίζεται ο τρόπος με τον οποίο ο ελληνικός εθνικισμός στην Κύπρο έχει αλληλεπιδράσει με άλλες κοινωνικές δυνάμεις και συμφέροντα στην κυπριακή κοινωνία. Βασικός στόχος του κεφαλαίου είναι να συνδέσει, αντλώντας από τη γενική βιβλιογραφία, την ελληνοκυπριακή περίπτωση με ευρύτερα θεωρητικά ζητήματα στην ανάλυση του εθνικισμού, προσφέροντας έτσι κάποια εννοιολογικά και μεθοδολογικά στοιχεία που μπορούν να καθοδηγήσουν την εμπειρική μελέτη και ανάλυση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, τόσο ιστορικά όσο και μορφολογικά.

Εννοιολογικές δυσκολίες και η πολυπλοκότητα των ζητημάτων

Όπως σχεδόν κάθε θεωρητικός του εθνικισμού γρήγορα παραδέχεται, «τα έθνη» και «ο εθνικισμός» τοποθετούνται ανάμεσα στις δυσκολότερες και πιο φευγαλέες έννοιες στις κοινωνικές επιστήμες. Ο εθνικισμός έχει συνδεθεί με ένα ευρύ φάσμα άλλων πολιτικών ιδεολογιών, οικονομικών συμφερόντων και πολιτισμικών δυνάμεων, από τις πιο προοδευτικές στις πιο αντιδραστικές.[2] Το φαινόμενο παρουσιάζει μιαν υπερταξικότητα, ενώ το μόνο σταθερό στοιχείο φαίνεται να είναι η ύπαρξη ενός στρώματος διανοουμένων.[3] Η πολυπλοκότητα των ζητημάτων, επιπρόσθετα, οξύνεται από το γεγονός ότι οι κατηγορίες και τα σύμβολα του εθνικισμού είναι σχεδόν πάντα ηθικά, συναισθηματικά και πολιτικά φορτισμένα. Ως αποτέλεσμα, η ψυχρή και αδιάφορη ανάλυση καθίσταται εξαιρετικά δύσκολη, απαιτώντας συνεχή άσκηση σ' αυτό που ο Βέμπερ είχε χαρακτηρίσει ως αξιολογική ουδετερότητα.[4]

Υπάρχουν μεγάλες διαφωνίες για το τι είναι τα έθνη, ποια είναι τα πρώτα έθνη, τι είναι ο εθνικισμός, πότε κατέστη κυρίαρχη πολιτική δύναμη — και αυτά για να αναφέρω μερικά μόνον από τα σημαντικά και διαφιλονικούμενα ζητήματα.[5] Μια βασική διαφωνία είναι ανάμεσα σ' αυτούς που βλέπουν το έθνος ως μιαν αντικειμενική κατηγορία και σε εκείνους που τονίζουν τη σημασία των διαδικασιών υποκειμενικής ταύτισης. Ανάμεσα στα υποτιθέμενα αντικειμενικά κριτήρια που καθορίζουν ένα έθνος, βρίσκουμε την εθνότητα, τη γλώσσα, την πολιτισμική παράδοση, τη θρησκεία, την κοινή ιστορία ή κάποιο συνδυασμό αυτών των στοιχείων. Χωρίς να παραγνωρίζουμε ότι η αντικειμενικότητα ορισμένων από τα συγκεκριμένα στοιχεία μπορεί να αμφισβητηθεί, ποιο είναι καθοριστικό ανάμεσά τους διαφέρει σημαντικά από περίπτωση σε περίπτωση, με μερικούς από τους παράγοντες που φαίνονται να έχουν ιδιαίτερη σημασία σε μία περίπτωση να απουσιάζουν παντε-

---

για να χρησιμοποιήσω τον βεμπεριανό όρο, του κοινωνικού υποκειμένου αποτελούν τα μοναδικά «δεδομένα» των κοινωνικών επιστημών. Σε αυτό το σημείο έγκειται τόσο ο «μεθοδολογικός» (και σίγουρα όχι οντολογικός) ατομισμός του Βέμπερ όσο και η πρόταση των Μπέργκερ και Λάκμαν για μιαν «ανθρωπιστική» κοινωνιολογία.

2. Anderson, 1991· Attalides, 1979· Brubaker, 1992· Gellner, 1983, 1994α, 1994β· Kellas, 1991· Λέκκας 1996· Smith, 1983, 1986, 1991, 1994. Το ότι «καμία άλλη ιδεολογία δεν έχει κατορθώσει να παράσχει επιχειρήματα σε συγκρουόμενες πολιτικές πρακτικές με τέτοια συνέπεια και αντοχή» (Λέκκας, 1996, σ. 13) δείχνει βέβαια «τη σχεδόν καθολική του κατίσχυση... ο εθνικισμός φαίνεται να έχει καταστεί γενική και σχεδόν απόλυτη αρχή νομιμοποίησης στη σύγχρονη κοινωνία» (Λέκκας, 1996, σ. 12).

3. Λέκκας, 1994.

4. Για την ηθική, τη συναισθηματική και την πολιτική φόρτιση του εθνικισμού, βλ. Anderson 1991· Connor, 1994· Gellner, 1983, 1994α, 1994β· Kellas, 1991· Λέκκας, 1996· Smith, 1983, 1986, 1991. Για την έννοια της αξιολογικής ουδετερότητας, βλ. Weber, 1949, σσ. 1-112.

5. Anderson, 1991· Bryant, 1995· Gellner, 1983, 1994α, 1994β· Kellas, 1991· Λέκκας 1996· Ra'anan, 1991· Smith, 1983, 1986, 1991, 1994. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η διεθνής επιστημονική βιβλιογραφία (με τις συχνά «φιλολογικές» διαμάχες) για τον εθνικισμό έχει αποκτήσει τεράστια έκταση.

λώς από μιαν άλλη. Το κριτήριο της υποκειμενικής ταύτισης, επομένως, παρουσιάζεται να υπόσχεται περισσότερα. Παρά ταύτα, δεν στερείται και αυτό προβλημάτων, κυρίως υπό το φως του γεγονότος ότι οι σύγχρονοι άνθρωποι έχουν πολλαπλές ταυτότητες —που αφορούν όχι μόνον την εθνότητα αλλά και την οικογένεια, τη θρησκεία, την πόλη, το φύλο, το επάγγελμα κ.λπ.—, των οποίων η σημασία και η επικαιρότητα διαφέρουν σημαντικά από περίπτωση σε περίπτωση.

Ότι ο εθνικισμός είναι ένα πολύμορφο φαινόμενο που παρουσιάζεται σε διαφορετικά επίπεδα —από την πολιτική οργάνωση και τη συλλογική ταυτότητα στην πολιτική κουλτούρα, στις εθνοτικές και στις διεθνείς σχέσεις, στη θρησκεία και την οικονομία[6]—, είναι σίγουρα μια από τις ρίζες των θεωρητικών και των μεθοδολογικών προβλημάτων που ο ερευνητής αντιμετωπίζει συχνά. Επομένως, καθίσταται σαφές ότι οι απλές και απλαισίωτες (context-free) κατηγορίες δεν μπορούν να είναι ικανοποιητικές. Κατ' αρχάς, ο εθνικισμός δεν μπορεί να ιδωθεί απλώς ως μια πολιτική ιδεολογία που μπορεί να διερευνηθεί αποκλειστικά με αναφορά σε οικονομικές και γεωπολιτικές δυνάμεις. Χωρίς, βέβαια, να παραγνωρίζεται η σημασία των «υλικών συμφερόντων», ο εθνικισμός, όπως έχουν καταδείξει πρόσφατες μελέτες, δεν αποτελεί απλώς μια πολιτική ιδεολογία, αλλά πρέπει να αναλυθεί ως ένας ευρύτερος πολιτισμικός λόγος μέσα από τον οποίο νοηματοδοτούνται κοσμοαντιλήψεις και ταυτότητες.[7] Σε αυτό το λόγο, η μνήμη, τα συναισθήματα, τα σύμβολα, οι τελετές και γενικότερα «η

6. Για τον πολυεπίπεδο χαρακτήρα του εθνικισμού, βλ. Kellas, 1991· Λέκκας, 1996· Smith, 1991.

7. Αυτό είναι το συμπέρασμα μεγάλου μέρους της σύγχρονης βιβλιογραφίας για τον εθνικισμό. Βλ. Anderson, 1991· Appadurai, 1981· Bhabba, 1990· Burke, 1989· Cohen, 1989· Cohn, 1980· Connerton, 1989· Connor, 1994· Fentress και Wickham, 1992· Hobsbawm και Ranger, 1983· Λέκκας 1996· Mavratsas, 1996· Sant Cassia, 1995· Smith, 1993, 1994.

εφεύρεση παραδόσεων» έχουν πρωταρχική σημασία.[8] Όπως έχει καταδείξει ο Homi Bhabba, μια κεντρική πτυχή του εθνικισμού συνίσταται ακριβώς στο ότι παράγει αφηγήματα μιας εθνικιστικής κοσμοαντίληψης που μεταδίδονται από γενιά σε γενιά, δίνοντας έτσι στην ιδέα του έθνους το χαρακτήρα ενός «φυσικού» στοιχείου, ανάλογου, για παράδειγμα, της συγγένειας.[9] Καθοριστικά στοιχεία σ' αυτά τα αφηγήματα είναι οι υποτιθέμενες κοινές καταβολές και η υποτιθέμενη «καθαρότητα» του έθνους, καθώς επίσης και ο ιστορικός του χώρος και η ιστορική του συνέχεια.

Η περίπτωση της Κύπρου, όπου ένα αλυτρωτικό κίνημα έχει μετουσιωθεί σε μία «πολιτική της ταυτότητας», αποδεικνύει ότι ο εθνικισμός είναι από τη φύση του ένα εξαιρετικά πολύπλοκο φαινόμενο που συχνά δίνει ώθηση σε αντιφατικές διαδικασίες και παράδοξα φαινόμενα.[10] Παρόλο που το συμβολικό της περιεχόμενο και η συναισθηματική της απήχηση μπορεί να παραμένουν στα ίδια επίπεδα, η εθνικιστική ιδεολογία συχνά λειτουργεί διαφορετικά σε συγκεκριμένο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο. Τα κέντρα της είναι πάντα ποικίλα, με ομάδες και βασικούς πρωταγωνιστές που παρουσιάζουν μεγάλη διαφοροποίηση όχι μόνο στο βαθμό της μαχητικότητάς τους, αλλά και στο περιεχόμενο και τα βασικά αξιώματα της εθνικιστικής κοσμοαντίληψης που πρεσβεύουν. Έτσι, για να αναφέρω τις σημαντικότερες ή τις πλέον εμφανείς ομάδες και ιδεολο-

8. Anderson, 1991· Appadurai, 1981· Bhabba, 1990· Burke, 1989· Cohen, 1989· Cohn, 1980· Connerton, 1989· Connor, 1994· Fentress και Wickham, 1992· Hobsbawm και Ranger, 1983· Mavratsas, 1996· Sant Cassia, 1995· Smith, 1993, 1994. Η έννοια της «εφεύρεσης παραδόσεων» είναι των Χόμπσμπαουμ και Ρέηντζερ. Για μια πολύ καλή ανάλυση της έννοιας της παράδοσης, βλ. Weber, 1978 και Shils, 1981.

9. Bhabba, 1990. Ο τόμος που επιμελήθηκε ο Μπάμπα και κυρίως η εισαγωγή του τελευταίου είναι από τα πλέον πρωτοποριακά κείμενα στη μελέτη του εθνικισμού.

10. Το παράδοξο σημειώνεται και από τον Περιστιάνη (1995, σ. 124).

γικούς χώρους, στη δεκαετία του 1990 ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός εκφράζεται ταυτόχρονα από την άκρα και, σε λιγότερο, βέβαια, βαθμό, τη μετριοπαθή δεξιά, το παραδοσιακό κέντρο, τους σοσιαλιστές, μιαν ομάδα τεχνοκρατών και διανοουμένων με μεγάλη πρόσβαση στα ΜΜΕ, την εκκλησιαστική ιεραρχία και την παραδοσιακή της πελατεία, την ελληνοκυπριακή ομοσπονδία μοτοσυκλετιστών, συνδέσμους αγωνιστών της ΕΟΚΑ, τα παραδοσιακά «εθνικόφρονα» σωματεία, και τον κύκλο γύρω από την εφημερίδα *Ένωση*. Η τελευταία μπορεί να θεωρηθεί ως μια μεταμοντέρνα —και με μια δόση χυδαιότητας— έκφραση του εθνικισμού που πηγάζει από μαοϊκές ή αναρχικές και αντικομμουνιστικές τάσεις. Οι διάφοροι εθνικιστικοί κύκλοι, επομένως, ούτε έχουν κοινά συμφέροντα, αλλά ούτε και αρθρώνουν τον ίδιο πολιτικό λόγο. Οποιαδήποτε προσπάθεια να παρουσιαστεί μια ενοποιημένη εικόνα του εθνικισμού θα καταδείκνυε εσωτερικές αντιφάσεις και ασυνέπεια. Επομένως, ο αναλυτής του ελληνοκυπριακού εθνικισμού είναι υποχρεωμένος να προχωρεί στη βάση ιδεατών τύπων, επιδιώκοντας την απομόνωση πρωτοτυπικών τάσεων και κυρίαρχων αντιλήψεων και προτείνοντας συγκεκριμένες υποθέσεις εργασίας για περαιτέρω διερεύνηση, τόσο ιστορική όσο και κοινωνιολογική.[11] Το ίδιο μεθολογικό πλαίσιο, βέβαια, ισχύει και για τη μελέτη του κυπριωτισμού. Κυπριωτιστικά στοιχεία και προσανατολισμοί εμφανίζονται σε όλους σχεδόν τους ιδεολογικούς χώρους, ακόμα και στους πλέον εθνικιστικούς. Εξάλλου, και

11. Για τους ιδεότυπους, βλ. Kalberg, 1994, σσ. 81-91· Weber, 1978, σσ. 20-21. Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι η ανάλυση των κοινωνικών επιστημών δεν μπορεί παρά να είναι ιδεοτυπική. Αυτό οφείλεται στην κατά Βέμπερ «άπειρη πολυπλοκότητα» της πραγματικότητας. Παρόλο που η έννοια της «φωτογραφικής» ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας είναι θεωρητικά ξεπερασμένη, θετικιστικές προκαταλήψεις εξακολουθούν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη λειτουργία της κοινωνικής επιστήμης. Με τέτοιες προκαταλήψεις βέβαια, η έννοια της ιδεοτυπικής ανάλυσης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή.

αυτό βέβαια δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν, μια ελάχιστη δόση κυπριωτιστικών προσανατολισμών πηγάζει τόσο από τη «γεωπολιτική ανεξαρτησία» του νησιού από τον ελλαδικό χώρο όσο και από την ιδιαιτερότητα των βασικών θεσμών και της κουλτούρας των κατοίκων του — ιδιαιτερότητα που πηγάζει από το γεγονός ότι η Κύπρος έχει τη δική της, διαφορετική ιστορική παράδοση και ουδέποτε υπήρξε τμήμα του σύγχρονου ελληνικού κράτους. Έτσι, παρά το γεγονός ότι από τα τέλη κιόλας του περασμένου αιώνα η επίδραση του ελληνικού εθνικισμού στο νησί ήταν τεράστια, η ύπαρξη ενός, έστω και ελάχιστου, «κυπριακού υπολοίπου» δεν μπορεί να αμφισβητηθεί.[12] Σε μεγάλο βαθμό, μάλιστα, τόσο η ελληνικότητα όσο και η κυπριακότητα των Ελληνοκυπρίων δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς αμφίδρομη αναφορά και στα δύο στοιχεία.

Ο ιστορικός ρόλος και η κοινωνιολογική σημασία του ελληνοκυπριακού εθνικισμού πρέπει να αναλυθούν σε συνάρτηση με άλλους σημαντικούς παράγοντες που επηρεάζουν τον κυπριακό χώρο: την ταξική δομή της ελληνοκυπριακής κοινωνίας, τις σχέσεις ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Ελλαδίτες, τις δικοινοτικές σχέσεις και την ανάπτυξη του τουρκοκυπριακού εθνικισμού και τις επεμβάσεις ξένων δυνάμεων και συμφερόντων. Η εξέταση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού υπό το φως όλων αυτών των παραγόντων —δηλαδή, η εξέτασή του στην ενδοκοινοτική, στη δικοινοτική και τη διεθνή διάστασή του— θα απαιτούσε μια λεπτομερή κοινωνική και πολιτική ιστορία της σύγχρονης Κύπρου που ξεπερνά τους στόχους αυτής της μονογραφίας.

Η έμφαση της παρούσας ανάλυσης είναι σε αυτό που ο Κιτρομηλίδης αποκαλεί «εσωτερική διάσταση» της ελληνοκυπριακής πολιτικής και πιο συγκεκριμένα πάνω στις εσωτερικές δομές και τη «λογική γραμματική» του ελληνοκυπρια-

12. Για την έννοια του «κυπριακού υπολοίπου», βλ. Παναγιώτου, 1996.

κού εθνικισμού και της αντιπαράθεσής του με τον κυπριωτισμό.[13] Η έμφαση, για να το θέσω διαφορετικά, είναι πάνω στις ιδεολογικές εκφράσεις του ελληνοκυπριακού εθνικισμού σε σχετική αφαίρεση από ένα ευρύ φάσμα άλλων παραγόντων, κυρίως στο διεθνές επίπεδο, που αναμφίβολα έχουν επηρεάσει τη συγκρότηση και την ιστορική του εξέλιξη. Ακριβώς εξαιτίας του πρωταρχικού ρόλου της ελληνοκυπριακής εθνικιστικής ιδεολογίας στην πολιτική κουλτούρα του νησιού κατά τη μεγαλύτερη διάρκεια αυτού του αιώνα, οι εσωτερικές δυναμικές του ελληνοκυπριακού εθνικισμού έχουν αγνοηθεί ουσιαστικά τόσο από τον κυρίαρχο ελληνοκυπριακό πολιτικό λόγο όσο και από την κοινωνική ανάλυση — και κυρίως αυτήν που επιχειρείται από Κύπριους διανοουμένους. Η κρατούσα τάση είναι είτε η πλήρης αποδοχή των βασικών αξιωμάτων της εθνικιστικής ιδεολογίας (με τον εθνικισμό να αντιμετωπίζεται ως ένα «φυσικό» και απόλυτα φυσιολογικό φαινόμενο) είτε η ερμηνεία τους με αποκλειστική αναφορά στις ξένες επεμβάσεις (με την άνοδο του εθνικισμού να παρουσιάζεται απλώς και μόνον ως αποτέλεσμα εξωτερικής συνωμοσίας, από την πλευρά των Βρετανών, της Τουρκίας, της χουντικής Ελλάδας, του ΝΑΤΟ και των ΗΠΑ). Αυτές οι προσεγγίσεις όμως ουσιαστικά «μυθοποιούν την πολιτική ανάλυση» και διαιωνίζουν τα κυρίαρχα ιδεολογικά δόγματα, διατηρώντας έτσι την ελληνοκυπριακή κοινότητα σε μια κατάσταση συλλογικής άγνοιας για την πολύπλοκη εξέλιξη της ιστορικής της πορείας.[14] Δεδομένου αφενός ότι η μνήμη εθνικοποιείται και αφετέρου του εθνοτικού διαχωρισμού, που έχει επιβληθεί σταδιακά ανάμεσα στις δύο κοινότητες από τη δεκαετία του 1950, το γεγονός ότι η ελληνοκυπριακή κοινή γνώμη παρουσιάζει τέτοια άγνοια δεν πρέπει, βέβαια, να εκπλήσσει κανέναν.

13. Κιτρομηλίδης, 1981.
14. Κιτρομηλίδης, 1981, σ. 449.

Η κοινωνική κατασκευή της εθνικής ταυτότητας και η ιστορικότητα του έθνους

Στην ανάλυση του συχνά πολύπλοκου από εμπειρική άποψη πεδίου των φαινομένων που σχετίζονται με τον εθνικισμό, μπορούμε να διακρίνουμε δύο γενικές θεωρητικές σχολές.[15] Πρώτον, τη σχολή της εθναφύπνισης, που αντιμετωπίζει το έθνος ως μία φυσική κατηγορία που είναι ανθρωπολογικά σταθερή. Τα έθνη, επομένως, υπήρχαν πάντα και τα πιο σημαντικά ερωτήματα αφορούν την αφύπνιση παρά τη συγκρότησή τους. Η υπόθεση της εθνικής αφύπνισης είναι φυσικά ένα από τα βασικά στοιχεία της εθνικιστικής ιδεολογίας αυτής καθ' εαυτήν. Και αναμφίβολα, το μεγαλύτερο πρόβλημα των εκπροσώπων αυτής της αντίληψης είναι ακριβώς ότι αποτυγχάνουν να αμφισβητήσουν και να προβληματικοποιήσουν βασικά εθνικιστικά αξιώματα. Η δεύτερη σχολή σκέψης είναι εκείνη της εθνογένεσης. Το επιχείρημα εδώ είναι ότι τα έθνη πρωτοπαρουσιάστηκαν κατά τον 18ο αιώνα ως ιδεολογικά έργα του κράτους και των ιδεολόγων του. Ο εθνικισμός κατ' αυτή την άποψη είναι στενά συνδεδεμένος με τη δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας και τη δόμηση των κοινωνικο-πολιτικών και των οικονομικών της προαπαιτουμένων. Προτείνεται ότι τα έθνη δημιουργήθηκαν από τον εθνικισμό, μιαν ιδεολογία, αξίζει να επαναλάβω, που συνδέεται με τις πολιτικές και τις οικονομικές δομές της βιομηχανικής κοινωνίας. Ένα ουσιαστικό πρόβλημα με τους μοντερνιστές είναι ότι συχνά αγνοούν την αδιαμφισβήτητη συνέχεια ανάμεσα στον μοντέρνο εθνικισμό και τις δομές της παραδοσιακής (προ-μοντέρνας) κοινωνίας και κουλτούρας — γλώσσα, θρησκεία, πολιτική οργάνωση, παράδοση, κοινοί μύθοι κ.λπ.

Μια έννοια από τη σχολή της εθνογένεσης που μπορεί να

15. Smith, 1994.

αποδειχθεί πολύτιμο αναλυτικό εργαλείο, τόσο για τη νοητική κατανόηση του εθνικισμού όσο και για την αιτιακή του γενεαλογία («αιτιακή», βέβαια, με ένα μη θετικιστικό νόημα) είναι η έννοια της φαντασιακής κοινότητας του Μπένεντικτ Άντερσον.[16] Υπάρχουν σαφείς ενδείξεις που στοιχειοθετούν το επιχείρημα ότι η σύγχρονη έννοια του ελληνικού έθνους όχι μόνον άρχισε να εμφανίζεται σταδιακά —και να γίνεται αντικείμενο συλλογικής φαντασίας— γύρω στα τέλη του 19ου αιώνα.[17] Ξεκινώντας από την περίοδο όταν αυτός ο συγκεκριμένος τύπος κοινότητας άρχισε να αποτελεί αντικείμενο συλλογικής φαντασίας για πρώτη φορά, ο ερευνητής συνειδητοποιεί ότι η ιδέα του έθνους είναι ένα ιστορικό μόρφωμα που λειτούργησε όχι μόνον ως καινούριο πολιτικό και πολιτισμικό κίνημα, αλλά και ως μορφή συνείδησης που έπρεπε να καλλιεργηθεί στα υποκείμενα στα οποία απευθύνεται. Η συγκρότηση του έθνους, επομένως, πρέπει να θεωρηθεί ιδεολογικό εγχείρημα —συνήθως του κράτους ή μιας ιντελιγκέντσιας— που είναι ενταγμένο σε συγκεκριμένα ιστορικό, αλλά και πολιτισμικό ή συμβολικό πλαίσιο που είναι συχνά ρευστό και άκρως εύπλαστο.[18] Η έννοια της φαντασιακής κοινότητας δεν υπονοεί ότι τα έθνη δεν είναι πραγματικά. Η θεωρητική λειτουργία της έννοιας είναι να καταδείξει ότι «τα μέλη ακόμα και του μικρότερου έθνους δεν θα ξέρουν ποτέ τα περισσότερα από τα άλλα μέλη του έθνους... ούτε θα τους συναντήσουν ούτε θ' ακούσουν γι' αυτούς, αλλά στα μυαλά του καθενός ζει η εικόνα της κοινότητάς τους»[19]. Η φαντασιακή διεργασία —ή, για να χρησιμοποιήσω έναν πιο δόκιμο κοινωνιολογικό όρο, η κοινωνική κατασκευή[20]— που απαιτείται στη δυναμική της συλλογικής ταύτισης, φυσικά, δεν δείχνει ότι η φαντασιακή κοινότητα είναι μια φανταστική, και άρα, για να επαναλάβω, μη πραγματική κοινότητα. Στο πνεύμα του γνωστού κοινωνιολογικού θεωρήματος του Τόμας[21], μπορούμε να πούμε ότι από τη στιγμή που ένα έθνος ορίζεται ως πραγματικό, τότε καθίσταται πραγματικό στις συνέπειές του. Η έννοια της φαντασιακής κοινότητας φαίνεται ιδιαίτερα χρήσιμη στα πρώτα στάδια της συγκρότησης του εθνικού λόγου. Από τη στιγμή που η διαδικασία της κοινωνικής κατασκευής έχει τροχιοδρομηθεί και καθιερωθεί —και παρά το ότι η διαδικασία δεν ολοκληρώνεται ποτέ— και από τη στιγμή που η εθνικιστική ιδεολογία εσωτερικοποιείται στις συνειδήσεις των ανθρώπων, η κοσμοαντίληψη και η ταυτότητα που συνδέονται με τον εθνικισμό αρχίζουν να λειτουργούν στο επίπεδο της ατομικής κοσμοαντίληψης σχεδόν αυτόματα και ανεξάρτητα από κεντρικούς φορείς συλλογικής ταύτισης. Οι φαντασιακές διεργασίες μέσα στις οποίες συγκροτείται το κοινωνικό κατασκεύασμα του έθνους αποτελούν τα βασικά εμπειρικά δεδομένα στη διερεύνηση του εθνικισμού. Ο κοινωνικός επιστήμονας οφείλει να επιδείξει μεθοδολογική φαντασία για να κατανοήσει ότι, συχνά, η ανάλυση «πυκνο-περιγραφικού» ή άλλως πως «ποιοτικού» χαρακτήρα υπερτερεί της ανάλυσης που βασίζεται στην παραδοσιακή δημογραφική ανάλυση και τη θετικιστική κοινωνική έρευ-

16. Anderson, 1991.

17. Kitromilides, 1989· Λέκκας, 1996· Πολίτης, 1993· Σκοπετέα, 1988.

18. Herzfeld, 1986· Kitromilides, 1989, 1994· Λέκκας, 1996· Σκοπετέα, 1988.

19. Anderson, 1991, σ. 6.

20. Για την έννοια της κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας, βλ. την εισαγωγή στο Berger και Luckmann, 1967.

21. Thomas, 1980. Το θεώρημα του «ορισμού της κατάστασης» (definition of the situation) του Τόμας έδωσε ώθηση σε σημαντικές θεωρητικές και μεθοδολογικές εξελίξεις στις κοινωνικές επιστήμες. Η επίδραση του φαινομενικά απλού, αλλά πολύ ουσιαστικού, θεωρήματος του Αμερικανού κοινωνιολόγου είναι εμφανής, για παράδειγμα, στην κοινωνιολογία της γνώσης όπως εξελίχθηκε μετά τον Μάνχεϊμ, την κοινωνιολογία της επιστήμης, στην εθνομεθοδολογία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Η συνάφεια του θεωρήματος του Τόμας προς τα βεμπεριανά «νοήματα» είναι εμφανής.

να που επιδιώκει να φωτογραφίσει αριθμητικά την κοινωνική πραγματικότητα.[22] Δεν είναι τυχαίο, έτσι, που κάποιες από τις σημαντικότερες μελέτες του εθνικισμού έχουν εκπονηθεί από ανθρωπολόγους ή κριτικούς της λογοτεχνίας.

Μια κοινή τάση στις κοινωνικές επιστήμες (η οποία εμποδίζει την κατανόηση των διαδικασιών μέσα από τις οποίες τα έθνη κατασκευάζονται κοινωνικά και στην οποία η έννοια της φαντασιακής κοινότητας αποτελεί μερικό μόνον αντίδοτο) είναι η τάση να νοηματοδοτείται η εθνότητα με αναφορά σε δομικούς μόνον παράγοντες. Τούτο αφήνει ελάχιστο χώρο για τη διερεύνηση αυτού που μπορούμε να αποκαλέσουμε, ακολουθώντας τον Π. Μπέργκερ, «πολιτισμικές αποσκευές» (cultural baggage) της εθνότητας. Η εθνοτική κουλτούρα (αξίες, νόρμες, παραδόσεις, κοσμοαντιλήψεις, μυθολογίες) θεωρείται γενικά ως ένα επιφαινόμενο που ούτε έχει σημαντικές κοινωνικές επιδράσεις, αλλά ούτε και χρήζει ιδιαίτερης προσοχής[23] — είτε στη μελέτη των εθνοτικών ομάδων είτε σ' αυτήν του εθνικισμού. Αυτή η προκατάληψη φαίνεται ξεκάθαρα σε μελέτες όπου η εθνότητα εκλαμβάνεται ως μια ανεξάρτητη μεταβλητή και δεν προβληματικοποιείται — στη συγκριτική ανάλυση, για παράδειγμα, συγκεκριμένων πολιτικών ή οικονομικών συνεπακόλουθων της εθνότητας. Έτσι, για τον Ρότζερ Ουάλντιντζερ, έναν από τους επιφανέστερους θεωρητικούς της εθνοτικής επιχειρηματικότητας (ethnic entrepreneurialism), «η εθνότητα είναι ένα πιθανό αποτέλεσμα της δόμησης των ενδο-

22. Για την έννοια της «πυκνής περιγραφής», βλ. Geertz, 1973, σσ. 3-30. Το κλασικό παράδειγμα πυκνο-περιγραφικής ανάλυσης είναι το δοκίμιο του Γκήαρτζ για τις κοκορομαχίες στο Μπαλί. Βλ. Geertz, 1973, σσ. 412-453.

23. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το βιβλίο του Στάινμπεργκ για την αμερικανική εθνότητα (Steinberg, 1989). Εδώ φαίνεται βέβαια και η επίδραση του στρουκτουραλισμού, της θεωρητικής προσέγγισης, που εξακολουθεί να κυριαρχεί στις κοινωνικές επιστήμες.

και δια-ομαδικών σχέσεων»[24]. Παρά το ότι η εθνοτική ταύτιση είναι σχεδόν πάντα συνάρτηση συγκεκριμένων «ενδο- και δια-ομαδικών σχέσεων»[25] —παρά το ότι, δηλαδή, η εθνότητα είναι πάντα καταστασιακή (situational, για να χρησιμοποιήσω τον αγγλοσαξονικό όρο)—, ο αναλυτής που αποσκοπεί στη νοηματική κατανόηση των φαινομένων του εθνικισμού δεν μπορεί να αγνοήσει το γεγονός ότι η εθνότητα λειτουργεί και σ' ένα άλλο επίπεδο, αυτό των καθημερινών πρακτικών και νοητικών δομών. Θα ήθελα να τονίσω, επομένως, ότι στη μελέτη του εθνικισμού, η κοινωνιολογία της γνώσης, με την έμφασή της πάνω στη «συνείδηση» και τις κοινωνικές της βάσεις μπορεί να αποδειχθεί πολύτιμο αναλυτικό εργαλείο.[26]

Μαζί με την παραγνώριση του ρόλου της κουλτούρας —και την παράλληλη «αδικαιολόγητη διόγκωση της επίδρασης του υλισμού στην ανθρώπινη ζωή»[27]— βλέπουμε συχνά την τάση να αγνοείται, να υποβιβάζεται, ή απλώς να καταδικάζεται, η συναισθηματική δύναμη της εθνικιστικής ιδεολογίας. Αυτή «η αποτυχία να αναλογιστούμε το συναισθηματικό βάθος της εθνοεθνικής (ethnonational) ταυτότητας και τις μαζικές θυσίες που έχουν γίνει στ' όνομά της μπορούν όντως να ιδωθούν ως η κυριότερη αμαρτία στη μελέτη του εθνικισμού»[28]. Επομένως, ο κοινωνικός ιστορικός της σύγχρονης Κύπρου δεν μπορεί να παραβλέψει το γεγονός ότι στοιχεία της ελληνοκυπριακής εθνικιστικής ιδεολογίας έχουν συχνά αποκτήσει μια «ιερή» —με το νόημα που δίνει στον όρο ο Ντυρκέμ— θέση στην ελληνοκυπριακή συλλογική συνείδηση και ιστοριογραφία. Η συντριπτική πλειοψηφία των ηρώων και των μαρτύρων της ελληνο-

24. Waldinger et al., 1990, σ. 34.
25. Waldinger et al., 1990, σ. 34.
26. Βλ. την ανάλυση στο πέμπτο κεφάλαιο της μονογραφίας.
27. Connor, 1994, σ. 74.
28. Connor, 1994, σ. 74.

κυπριακής κοινότητας αποτελείται από εθνικιστές ακτιβιστές και ιδεολόγους. Έχει εξαιρετική σημασία για τον ερευνητή να καταλάβει ότι, παρά τις συχνά παράλογες, ή ακόμα και καταστροφικές, προϋποθέσεις και συνέπειές του, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει παραγάγει εθνικούς μάρτυρες και ήρωες, των οποίων ο ρόλος στην κοινωνική μνήμη των Ελληνοκυπρίων είναι θεμελιώδης. Η απλή απόρριψη των ελληνοκυπριακών εθνικιστικών μυθολογιών, ως κάποιου είδους ανατολικού παραλογισμού ή κοινωνικής παθολογίας (όπως συχνά παρουσιάζονται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης στη Δύση), θα αποτελούσε σοβαρό σφάλμα. Επομένως, στο βαθμό που ο ελληνικός εθνικισμός στην Κύπρο έχει ιστορικά αποκτήσει μια σχεδόν μυστικιστική διάσταση —θυμίζοντας τις «νέες θεότητες» που είχε προβλέψει ο Ντυρκέμ[29]—, ο αναλυτής οφείλει να τον προσεγγίσει όπως μιαν ιδεολογία, η οποία, για να χρησιμοποιήσω βεμπεριανή ορολογία, χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του «χαρίσματος» —του συχνά παράλογου χαρίσματος— παρά του «ορθού λόγου».[30]

Επιστρέφοντας στους δύο κύριους θεωρητικούς προσανατολισμούς στη μελέτη του εθνικισμού, είναι γενικά αποδεκτό

29. Βλ. το τελευταίο κεφάλαιο του *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (1967). Όμως, όπως τονίζει ο Λέκκας (1996, σσ. 66-67), παρά τις ομοιότητες ανάμεσα στον εθνικισμό και τη θρησκεία, η ταύτιση των δύο φαινομένων αποτελεί σοβαρό σφάλμα. Σε αντίθεση με τη θρησκεία, οι στόχοι του εθνικισμού είναι εγκόσμιοι —«οι "ουτοπίες" του ανήκουν σε αυτόν τον κόσμο» (Λέκκας, 1996, σ. 67)— και ως εκ τούτου ο εθνικισμός και η θρησκεία «εκφράζουν δύο διαφορετικούς κόσμους σκέψης και πράξης» (Λέκκας, 1996, σ. 66). Παρά τις διαφορές αυτές, όμως, κάποιος θα μπορούσε να συμφωνήσει και με τον Άντερσον ότι, στη μελέτη του εθνικισμού, «τα πράγματα θα ήταν πιο εύκολα αν αντιμετώπιζε κανείς τον εθνικισμό σαν να ανήκε στην ίδια κατηγορία με τη "συγγένεια" και τη "θρησκεία" παρά με το "φιλελευθερισμό" ή το "φασισμό"» (Anderson, 1991, σ. 5).

30. Για την έννοια του χαρίσματος, 6λ. Weber, 1978, σσ. 241-251 και 1111-1157. Για την έννοια του ορθού λόγου, 6λ. Kalberg, 1980· Weber, 1976, σσ. 25-27· Weber, 1978, σσ. 63-74.

ότι στη διαμάχη ανάμεσα στις δύο «σχολές», αυτή της εθνογένεσης παρουσιάζεται ως ο καθαρός νικητής.[31] Στη 6άση των περισσότερων αποδεικτικών στοιχείων στις κοινωνικές επιστήμες, ο μελετητής μπορεί να δηλώσει εκ του ασφαλούς ότι το εθνος είναι πράγματι μια μοντέρνα κοινωνική κατηγορία. Παρόλο που πρέπει σίγουρα να απορρίψουμε την αέναη-πρωταρχική αντίληψη του έθνους, πρέπει επίσης να αποφύγουμε τις ακρότητες στις οποίες συχνά οδηγεί η μοντερνιστική κατανόηση των θεμάτων. Ο ερευνητής πρέπει να παραδεχτεί ότι τα ιστορικά έθνη δεν παρουσιάστηκαν ξαφνικά *ex nihilo* — όπως, για παράδειγμα, ο Γκέλνερ μας ωθεί να πιστέψουμε.[32] Ο διαχωρισμός του Σμιθ ανάμεσα στην εθνοτική ομάδα (*ethnie*) και το έθνος (nation) είναι ιδιαίτερα χρήσιμος γιατί διευκολύνει την κατανόηση τόσο του νεοτερισμού του εθνικισμού όσο και της εξάρτησής του από την προ-μοντέρνα εθνοτική κουλτούρα.[33] Στο 6αθμό που τα έθνη κατανοούνται ως πολιτικοποιημένες εθνοτικές ομάδες, η προσοχή μπορεί να επικεντρωθεί ακριβώς πάνω στις διαδικασίες μέσα από τις οποίες η εθνότητα μεταμορφώνεται σε μια πολιτική δύναμη και ταυτότητα. Επιπρόσθετα, ο ερευνητής πρέπει να διερευνήσει το ιστορικό γεγονός ότι ο εθνικισμός έχει μια γνήσια και ανεξάρτητη απήχηση στις μάζες, ακριβώς γιατί καταφέρνει να παρουσιάζεται ως μία σχεδόν «φυσική» ιδεολογία που έχει πολύ στενή σχέση με την πολιτισμική παράδοση και τις εθνοτικές ταυτίσεις. Η ηθική απήχηση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, για παράδειγμα, 6ασίστηκε κυρίως στο ότι, παρά τη σύγχρο-

31. Eller και Coughlin, 1993.

32. Gellner, 1983.

33. Smith, 1991. Πρέπει να τονιστεί 6έ6αια ότι η εξάρτηση του εθνικιστικού φαινομένου από στοιχεία της παραδοσιακής κουλτούρας ουδόλως συνεπάγεται την ιστορική συνέχεια του έθνους. Παρόλο που ο Σμιθ τείνει κάποτε να υποστηρίζει την υπόθεση της εθναφύπνισης, η έννοια της *ethnie* είναι ουσιωδώς διαφορετική από αυτήν του έθνους.

νη κατασκευή του, το ελληνικό έθνος κατάφερε γρήγορα να καθιερωθεί στις συνειδήσεις των μελών του ως μια πανάρχαιη οντότητα, που αναδύεται μέσα από τα βάθη της ιστορίας και απαιτεί την ιστορική της δικαίωση.

Εθνοτικές και πολιτικές πτυχές σε συνοπτικό ιστορικό πλαίσιο

Δεν υπάρχει συστηματική κατηγοριοποίηση που να εξαντλεί όλα τα είδη εθνικισμών, και στην υπάρχουσα βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών ο αναλυτής συναντά πολλούς τύπους ή ποικιλίες του εθνικισμού: εθνοτικός, πολιτικός, εθνο-εθνικός, αποσχιστικός, ενωτικός, αλυτρωτικός, αντι-αποικιακός, αποικιακός, ανατολικός, δυτικός κ.λπ.[34] Υπάρχει, όμως, μια διπολική τυπολογία που είναι γενικά αποδεκτή, τουλάχιστον ως ένας ιδεότυπος. Ο πρώτος γενικός τύπος του εθνικισμού είναι ο «πολιτικός» (civic), που επίσης ονομάζεται δυτικός και αναπτύχθηκε πρώτα στη Δυτική Ευρώπη και την Αμερική κατά τον 18ο αιώνα. Σε αυτόν τον τύπο: α) Γενικά ομιλούντες, η εθνότητα έχει υποδεέστερη σημασία από την υπηκοότητα, η οποία παρέχεται στους κατοίκους μιας συγκεκριμένης περιοχής ανεξαρτήτως της εθνοτικής τους ταύτισης. β) Παρά τη σχετική ομοιογένεια του πληθυσμού, είναι το κράτος που δημιουργεί ένα αίσθημα εθνικής ταυτότητας μέσα από τη γραφειοκρατική ενσωμάτωση των μαζών. γ) Η καπιταλιστική ανάπτυξη προηγείται (ή τουλάχιστον συνυπάρχει) της ανάπτυξης του εθνικισμού. Και δ) ο εθνικισμός συντελεί στην ανάπτυξη μιας σχετικά ανεκτικής πολιτικής κουλτούρας και μιας ισχυρής κοινωνίας των πολιτών.

34. Gellner, 1983· Kellas, 1991· Λέκκας, 1996· Smith, 1983, 1991.

Ο δεύτερος τύπος είναι ο «εθνοτικός εθνικισμός» (επίσης ονομαζόμενος «ανατολικός») ο οποίος αναπτύχθηκε στην Κεντρική και τη Νοτιοανατολική Ευρώπη κατά τον 19ο αιώνα και εξαπλώθηκε σε ολόκληρο τον κόσμο. Σε αυτόν τον τύπο: α) Η υπηκοότητα είναι οργανικά συνδεδεμένη με την εθνότητα. β) Παρόλο που νεοϊδρυθέντα κράτη αναλαμβάνουν εξαρχής καθοριστικό ρόλο στην καλλιέργεια και την εμπέδωση της εθνικής ταυτότητας, ο εθνικισμός προηγείται της συγκρότησης του κράτους. γ) Ο εθνικισμός αναπτύσσεται στην απουσία καπιταλιστικής ανάπτυξης. Και δ) ο εθνικισμός δημιουργεί ένα μάλλον μισαλλόδοξο πολιτικό περιβάλλον και μια «μη πολιτισμένη» κοινωνία.[35] Παρά το ότι οι πιο πολλοί εθνικισμοί παρουσιάζουν τόσο εθνοτικά όσο και πολιτικά στοιχεία, ο διαχωρισμός αποτελεί ουσιώδες αναλυτικό εργαλείο, κυρίως στην Κύπρο όπου ο ελληνικός εθνικισμός έχει ιστορικά αναπτύξει έναν δυνατό εθνοτικό προσανατολισμό που καταπιέζει εγγενώς την ανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών καθώς και οποιαδήποτε σοβαρή εξέταση κοινωνικών και πολιτικών ζητημάτων.

Ιστορικά, ο ελληνικός εθνικισμός στην Κύπρο πρέπει να ιδωθεί ως παραφυάδα του ελληνικού αλυτρωτισμού, της κυρίαρχης ιδεολογίας του ελληνικού κράτους από τη δεκαετία του 1850 μέχρι τη δεκαετία του 1920. Η Κύπρος αποδείχθηκε ιδιαίτερα εύφορο έδαφος για τη μεταφύτευση του ελληνικού αλυτρωτισμού στο νησί.[36] Οι Ελληνοκύπριοι, σταδιακά αλλά σταθερά, άρχισαν να θεωρούν τους εαυτούς τους μέρος της ευρύτερης κοινότητας του ελληνικού έθνους. Η εθνότητα, επομένως, άρχισε να πολιτικοποιείται και να αντικαθιστά τη θρησκεία ως το κύριο στοιχείο ταυτότητας.

35. Bryant, 1995· Gellner, 1994α, 1994β· Hall, 1995· Kristeva, 1993· Λέκκας, 1996· Mouzelis, 1994, 1995· Ra'anan, 1991· Smith, 1991, 1994.

36. Attalides, 1979· Katsiaounis, 1996· Kitromilides, 1977, 1979, 1990· Loizos, 1974.

Οι ιδεολογικές καταβολές του ελληνικού εθνικισμού στην Κύπρο μπορούν να ανιχνευθούν στην περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, όταν οι Έλληνες άρχισαν να αναπτύσσουν μια συγκεκριμένη ταυτότητα που τους ξεχώρισε από τους άλλους χριστιανούς της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.[37] Κατά τις δύο πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, μια αίσθηση εθνοτικής διάκρισης άρχισε να αναπτύσσεται ανάμεσα σ' ένα μικρό τμήμα του ελληνοκυπριακού πληθυσμού μέσα από επιδράσεις που έφταναν όχι μόνον από την Ελλάδα αλλά και από τα κέντρα του ελληνισμού στη Μικρά Ασία και στην Αίγυπτο.[38] Η θέση, όμως, ότι πριν από τη δεκαετία του 1830 αυτή η αίσθηση αποτελούσε εθνικισμό είναι ανιστόρητη και ιδεολογικά αναχρονιστική. Αυτό που παρατηρείται μέχρι τότε είναι ουσιαστικά «ένας γενικώς αντιληπτός εθνικός προσανατολισμός των ελληνοκυπριακών ελίτ»[39] που δεν είχε μεγάλη απήχηση στις μάζες και κυρίως στις αγροτικές περιοχές. Όμως, οι σπόροι για την καλλιέργεια της εθνικής συνείδησης φυτεύτηκαν, και έτσι άρχισε μια σταδιακή, αλλά σταθερή διαδικασία από την οποία οι Ελληνοκύπριοι θα επιδίωκαν τελικά την ένωση με την Ελλάδα.

Παρά την κοινωνική, την πολιτισμική, την οικονομική και την πολιτική κυριαρχία του εθνοτικά ελληνικού πληθυσμού στη ζωή του νησιού, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έπρεπε να καλλιεργηθεί σταδιακά και συστηματικά. Αυτό επετεύχθη μέσα από μια διαδικασία, στην οποία μετείχαν τοπικοί αλλά και εξωγενείς φορείς και η οποία ξεπήδησε μέσα από την αλυτρωτική ιδεολογία του ελληνικού κράτους κατά τον 19ο αιώνα.[40] Οι

37. Katsiaounis, 1996· Kitromilides, 1983β, 1989, 1992, 1994.

38. Attalides, 1979· Katsiaounis, 1996· Kitromilides, 1979, 1990· Loizos, 1974.

39. Kitromilides, 1979, σ. 19.

40. Attalides, 1979· Kitromilides, 1979, 1990· Λέκκας, 1996· Σκοπετέα, 1988.

βασικοί μηχανισμοί εθνογένεσης και εθνοκατασκευής περιλάμβαναν το εκπαιδευτικό σύστημα (που ήταν υπό τον έλεγχο της Ορθόδοξης εκκλησίας), τις δραστηριότητες εθελοντικών οργανισμών που ιδρύθηκαν από διανοούμενους που είχαν σπουδάσει στην Ελλάδα, και το ελληνικό προξενείο.[41] Αυτή η πολιτική διαδικασία, πρέπει να τονιστεί, ήταν σε πολλά σημεία όμοια με ανάλογες διαδικασίες που εκτυλίχθηκαν σε άλλες βαλκανικές και νοτιοανατολικές κοινωνίες κατά τη δική τους διαδικασία συγκρότησης του έθνους και του εθνικού κράτους.[42] Όμως, ο αναλυτής δεν μπορεί να αγνοήσει τη σημασία της κοινωνικής και της πολιτισμικής ιστορίας του νησιού — ιστορίας, στην οποία ο εθνοτικά ελληνικός πληθυσμός ήταν αναμφίβολα κυρίαρχος. Ήταν ακριβώς αυτή η κυριαρχία που προσέφερε τη δημογραφική και την πολιτισμική υποδομή για την άνοδο του ελληνοκυπριακού εθνικισμού και την καθιέρωσή του ως της ισχυρότερης πολιτικής ιδεολογίας στη σύγχρονη κυπριακή ιστορία.[43] Καθώς πλησιάζουμε στον 21ο αιώνα —και έχοντας, από τη μια, ξεκινήσει το ενωτικό κίνημα και τον απελευθερωτικό αγώνα της ΕΟΚΑ (1955-59), και, από την άλλη, έχοντας υπονομεύσει την κυπριακή ανεξαρτησία στην περίοδο 1960-74—, ο ελληνικός εθνικισμός εξακολουθεί να κυριαρχεί στην ελληνοκυπριακή πολιτική.

Η βασική εσωτερική αντίθεση κατά του ελληνοκυπριακού εθνικισμού έχει προέλθει από αυτό που θα μπορούσαμε γενικά να ονομάσουμε κυπριωτισμό: Μια πολιτική ιδεολογία και έναν πολιτισμικό λόγο που, τοποθετώντας την Κύπρο, αντί του ελληνικού έθνους, στο επίκεντρο της προσοχής, λειτουργούν ως ένας γεωγραφικός εθνικισμός με ισχυρά πολιτικά στοιχεία. Επομένως, η αντιπαράθεση ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό

41. Attalides, 1979· Katsiaounis, 1996· Kitromilides, 1979, 1990.

42. Kitromilides, 1989, 1994.

43. Attalides, 1979· Kitromilides, 1979, 1990· Loizos, 1974· Markides, 1974, 1977.

και τον κυπριωτισμό συχνά παρουσιάζεται ως διαμάχη ανάμεσα σ' έναν εθνοτικό και έναν πολιτικό εθνικισμό. Δεδομένου ότι συνήθως ο ελληνοκυπριακός «εθνο-εθνικισμός» καθορίζει τις παραμέτρους της ιδεολογικής ορθοδοξίας, η κυπριωτική αντίθεση έχει παραποιηθεί — ακριβώς γιατί παρουσιάζεται ως ακόμα ένας εθνοτικός εθνικισμός που εξ ορισμού αρνείται την ελληνική εθνότητα των Ελληνοκυπρίων.[44] Παρόλο που αυτή η αντίληψη χαρακτηρίζει τόσο τον πολιτικό όσο και τον ακαδημαϊκό λόγο στην Κύπρο, η επαρκής κατανόηση του κυπριωτισμού έχει εξαιρετική σημασία, ακριβώς γιατί οι δύο ιδεολογίες συγκροτούνται η μια ως αντίθεση της άλλης.[45]

Η κυπριακή ανεξαρτησία 1960-1974: το νομιμοποιητικό έλλειμμα της Κυπριακής Δημοκρατίας

Αν η ανεξαρτησία του 1960 θεωρηθεί η ιστορική κατάληξη του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, τότε ο τελευταίος σίγουρα απέτυχε. Η ανεξαρτησία που επετεύχθη με τις συμφωνίες Ζυρίχης-Λονδίνου (1959) μετά τον ένοπλο αγώνα της ΕΟΚΑ εναντίον των Βρετανών, δεν ικανοποίησε τους πόθους και τις προσδοκίες εκείνων που πολέμησαν για την ένωση με την Ελλάδα. Και αναμφίβολα η *Ένωση* ήταν η ύψιστη πολιτική αξία της πλειονότητας του ελληνοκυπριακού πληθυσμού για

44. Εδώ βέβαια έγκειται και το νόημα της «εθνικής μειοδοσίας». Η έννοια του «εθνο-εθνικισμού» (ethnonationalism) έχει καθιερωθεί από τον Κόνορ (Connor, 1994).

45. Ανάμεσα στους ερευνητές που έχουν σημειώσει την εσωτερική αντίθεση απέναντι στον εθνικισμό χωρίς εθνικιστικές προκαταλήψεις —αποτελώντας έτσι την εξαίρεση στις κυρίαρχες τάσεις της ελληνοκυπριακής διανόησης— περιλαμβάνονται οι Ατταλίδης (1979), Κιτρομηλίδης (1977, 1979, 1981, 1983α, 1990), Κιζίλγιουρεκ (1993), Λοΐζος (1974, 1988, 1995), Μαρκίδης (1974, 1995) και Παπαδάκης (1993). Η συγκεκριμένη προβληματική πάντως δεν έχει διερευνηθεί συστηματικά.

δύο δεκαετίες τουλάχιστον. Στο δημοψήφισμα του 1950, για παράδειγμα, περισσότερο από το 95% των Ελληνοκυπρίων ψήφισε υπέρ της ένωσης με την Ελλάδα. Η ιστορία, φυσικά, σπάνια προχωρεί σύμφωνα με τις επιθυμίες των ανθρώπων, και η Κύπρος δεν αποτέλεσε εξαίρεση. Ακόμα και πριν από το τέλος του αγώνα της ΕΟΚΑ, είχε αρχίσει να γίνεται αντιληπτό ότι το αίτημα για ένωση με την Ελλάδα σχεδόν σίγουρα θα οδηγούσε σε τουρκική επέμβαση και στο διαχωρισμό του νησιού.[46] Το τελευταίο σενάριο θα διατάρασσε, βέβαια, τη μακροχρόνια δημογραφική δομή του νησιού και θα δημιουργούσε έναν σημαντικό αριθμό προσφύγων, τόσο Ελληνοκυπρίων όσο και Τουρκοκυπρίων.

Στις νέες πραγματικότητες της ανεξαρτησίας, και δεδομένων των γνωστών κινδύνων του ενωτικού αιτήματος, άρχισε να αναδύεται μια κυπριωτική πολιτική συνείδηση, περιστρεφόμενη γύρω από την ιδέα ότι οι Ελληνοκύπριοι και θα εξακολουθούσαν να είναι Έλληνες και θα είχαν περισσότερα οφέλη (κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά) από την ανεξαρτησία παρά από την ένταξη του νησιού στο ελληνικό κράτος — η ιδέα, για να το θέσω διαφορετικά, ότι η Κύπρος θα γινόταν μια επαρχία της Ελλάδας δεν είχε, και δεν μπορούσε να έχει, ιδιαίτερη απήχηση.[47] Παρ' όλα αυτά, όμως, «δεν αρθρώθηκε κάποια ανοικτή ιδεολογία υπέρ της ανεξαρτησίας. Η ελληνοκυπριακή πολιτική διαδικασία δεν κατάφερε να ξεπεράσει τη συναισθηματική έλξη του ελληνικού εθνικισμού»[48]. Επομένως,

46. Attalides, 1979· Kitromilides, 1979, 1990· Markides, 1977. Το ότι η τουρκική εισβολή προκλήθηκε ουσιαστικά από τις ενέργειες της ελληνικής χούντας και των Ελληνοκυπρίων συνεργατών της συνιστά το «έγκλημα» ή την «προδοσία» του 1974.

47. Attalides, 1979· Kitromilides, 1983α· Lanitis, 1963· Peristianis, 1995. Το ίδιο σκηνικό παρουσιάζεται και στην περίοδο μετά το 1974: οι Ελληνοκύπριοι δεν εκφράζουν οποιεσδήποτε επιθυμίες για ένωση με την Ελλάδα.

48. Attalides, 1979, σ. 105.

παρά την άνοδο των διφορούμενων αισθημάτων για τον ελληνικό εθνικισμό (αισθημάτων, που κατέδειξαν αυτό που ο Θ. Παπαδόπουλος περιέγραψε ως την «κρίση της κυπριακής συνείδησης»), η *Ένωση* εξακολούθησε να είναι ο κυρίαρχος ιδεολογικός πυρήνας της ελληνοκυπριακής πολιτικής.[49] Το αποτέλεσμα ήταν «το παράδοξο μιας ανεξαρτησιακής πολιτικής στην πράξη να συνυπάρχει με τη θεωρητική πίστη στο ιδεώδες της ένωσης... που δημιούργησε κάποιο είδος ιδεολογικής παράλυσης στην ελληνοκυπριακή πολιτική»[50].

Αυτή η παράλυση, σε συνάρτηση με την ανάπτυξη του τουρκοκυπριακού εθνικισμού, τα γεωπολιτικά συμφέροντα της Δύσης, τον τουρκικό επεκτατισμό και τις ελληνικές επεμβάσεις (κυρίως μετά το πραξικόπημα των συνταγματαρχών το 1967), οδήγησε στις δικοινοτικές συγκρούσεις της δεκαετίας του 1960 και στο πραξικόπημα και την εισβολή του 1974. Το βασικό ερώτημα για την περίοδο 1960-74 τίθεται από τον Ατταλίδη: «Γιατί το φαινομενικά αυτοκτονικό σύνθημα της ένωσης εξακολούθησε να αποτελεί έκφραση πολιτικής ορθοδοξίας;»[51] Για να το θέσουμε διαφορετικά: γιατί ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός απέτυχε να προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα και τις νέες προκλήσεις που παρουσιάστηκαν με την ίδρυση της ανεξάρτητης Κυπριακής Δημοκρατίας το 1960; Και γιατί οι Ελληνοκύπριοι δεν κατάφεραν να δουν το δρόμο στον οποίο οδηγούνταν με τη συνέχιση της ενωτικής ρητορικής;

Για να απαντηθούν τα ερωτήματα αυτά, χρειάζεται να εξεταστεί όχι μόνον η συνεχιζόμενη συναισθηματική απήχηση της *Ένωσης* και οι εσωτερικές δομές της ελληνοκυπριακής κοινωνίας αλλά και ο ρόλος των ξένων συμφερόντων και επεμβάσεων στις υποθέσεις του νησιού. Από το 1967, με την πραξικοπηματική άνοδο στην εξουσία των συνταγματαρχών που

49. Παπαδόπουλος, 1964.
50. Attalides, 1979, σ. 108.
51. Attalides, 1979, σ. 104.

φαίνονταν πρόθυμοι να «λύσουν» το κυπριακό πρόβλημα με τη διχοτόμηση του νησιού ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία, οι διχοτομικές προεκτάσεις του συνθήματος της ένωσης έγιναν ξεκάθαρες σε όλους εκτός από μια πολύ μικρή μειονότητα ακραίων εθνικιστών.[52] Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι ο διαμοιρασμός της Κύπρου ανάμεσα στην Τουρκία και την Ελλάδα ήταν και η λύση του κυπριακού που προτιμούσε η Δύση. Η αδέσμευτη πολιτική του Μακαρίου και οι στενές σχέσεις που καλλιέργησε με το Ανατολικό Μπλοκ δεν είχαν καμία σχέση ούτε με οποιεσδήποτε σοσιαλιστικές συμπάθειες του Αρχιεπισκόπου, αλλά ούτε και με όποιες ρεαλιστικές πιθανότητες για την κατάληψη της εξουσίας από τους κομμουνιστές. Η πολιτική του Μακαρίου πρέπει να ιδωθεί πρώτιστα ως προσπάθεια να κερδηθεί διπλωματική υποστήριξη στον ΟΗΕ και να εμποδιστεί, έτσι, η επιβολή μιας λύσης που θα διαιρούσε το νησί σε δύο εθνοτικές επαρχίες. Στα μάτια της Δύσης όμως η εξωτερική πολιτική του Μακαρίου φαινόταν απειλητική και, για να επαναλάβω, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η διχοτόμηση του νησιού ήταν σίγουρα πιο προτιμητέα από μια ανεξάρτητη και αδέσμευτη Κύπρο — προτιμητέα, βέβαια, για τα στρατηγικά συμφέροντα της Δύσης και όχι για τα συμφέροντα των κατοίκων της Κύπρου. Υπό αυτές τις περιστάσεις, το 1968 ο Μακάριος επισημοποίησε την άποψη ότι η *Ένωση* δεν ήταν πλέον στόχος εφικτός, ακριβώς γιατί οι συνέπειές της θα ήταν καταστροφικές για τον κυπριακό λαό, και τάχθηκε υπέρ μιας ανεξαρτησιακής πολιτικής. Το παράδοξο, όμως, είναι ότι για τον Μακάριο, ακόμα και για το ΑΚΕΛ (το κομμουνιστικό κόμμα που είχε τονίσει παραδοσιακά την ανάγκη για συνεργασία με τους Τουρκοκύπριους), η ένωση εξακολούθησε να ορίζει το «ευκταίον» και να παραμένει ένας στόχος που θα μπορούσε να επιδιωχθεί ξανά στο μέλλον, αν και όποτε το επέτρεπαν οι περιστάσεις.

52. Attalides, 1979· Loizos, 1974· Markides, 1974, 1977.

Η εικόνα είναι πολύπλοκη και ο αναλυτής δεν εξηγεί πολλά με απλή αναφορά στη συναισθηματική φόρτιση της εθνικιστικής ιδεολογίας και στην ένταση του «εθνικού αισθήματος» των Ελληνοκυπρίων. Παρόλο που οι περισσότεροι ακραίοι εθνικιστές απαίτησαν «ένωσιν και μόνον ένωσιν», συνεχίζοντας τη ρητορική της δεκαετίας του 1950, είναι φανερό ότι μετά το 1963, και κυρίως μετά το 1967, για τον Μακάριο και τους πιο μετριοπαθείς Ελληνοκύπριους πολιτικούς, το αίτημα για «γνήσια» ένωση «όταν το επιτρέψουν οι περιστάσεις» δεν αποτελούσε πλέον άμεσο και συγκεκριμένο πολιτικό στόχο. Δεδομένης της συνεχιζόμενης συναισθηματικής απήχησης της ένωσης —δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στη δεκαετία του 1950 η *Ένωση* «είχε αποκτήσει... τον κοινωνικά ασύνδετο μεσσιανικό χαρακτήρα ενός θρησκευτικού συμβόλου»[53] —, η καθαρή απόρριψη του ενωτικού συμβολισμού όχι μόνον θα επέφερε εκλογικές απώλειες, κυρίως για το ΑΚΕΛ, αλλά θα εθεωρείτο και απειλή για την ελληνοκυπριακή ενότητα. Υπό το φως των συχνών απειλών της Τουρκίας ότι θα εισβάλει στο νησί, η παρουσίαση ενός ενωμένου ελληνοκυπριακού μετώπου εθεωρείτο αναγκαία — ακόμα και αν σήμαινε την υπέρβαση ή την αποσιώπηση βασικών διαφορών και τη συνέχιση μιας άκρως μη ρεαλιστικής ρητορικής. Δεδομένης της τουρκικής απειλής, «η ένωση συμβόλιζε ένα αίτημα των Ελληνοκυπρίων για στρατιωτική βοήθεια από την Ελλάδα σε περίπτωση τουρκικής επίθεσης»[54]. Ειδικά μετά το σχέδιο Άτσεσον —που ουσιαστικά προνοούσε τη διχοτόμηση του νησιού—, ο Μακάριος ξεκαθάρισε ότι εκείνο που επιθυμούσαν οι Ελληνοκύπριοι ήταν μια «γνήσια» ένωση που δεν θα υπέσκαπτε τα συμφέροντά τους, οδηγώντας, για παράδειγμα, στο διαμοιρασμό της Κύπρου ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία, ή, ακόμα,

53. Attalides, 1979, σ. 106.
54. Attalides, 1979, σ. 121.

επιτρέποντας στην Τουρκία να έχει στρατιωτικές βάσεις στο νησί.[55] Με εξαίρεση κάποιους ακραίους εθνικιστές, οι Ελληνοκύπριοι πίστευαν ότι αυτή η μορφή ένωσης, η «γνήσια» ένωση, δεν ήταν δυνατή — ακόμα και στο απώτερο μέλλον.[56] Μετά το 1967, η *Ένωση* άρχισε καθαρά να χάνει τη μαζική της απήχηση και «το ενωτικό κίνημα στην Κύπρο βασικά διατηρήθηκε μέσα από την τρομοκρατία της ελληνικής χούντας, των αξιωματικών της στην Κύπρο και μιας μικρής ομάδας Ελληνοκυπρίων που τους υποστήριζαν»[57]. Παρότι όμως έχασε τη δύναμή της στο επίπεδο της πολιτικής πράξης, η *Ένωση* συνέχισε να κυριαρχεί στο επίπεδο της ιδεολογίας και της πολιτικής ρητορείας. Είναι αυτό το «ιδεολογικό μάγεμα», αν μπορώ να χρησιμοποιήσω την έκφραση, που επέτρεψε σε έναν μικρό αριθμό μισαλλόδοξων φανατικών να ανατρέψουν τελικά την Κυπριακή Δημοκρατία. Θα περίμενε κάποιος ότι η συντριπτική πλειονότητα των Ελληνοκυπρίων που υποστήριζε τον Μακάριο και την πραγματιστική ανεξαρτησιακή του πολιτική θα αντιδρούσε δυναμικά και δεν θα επέτρεπε στην ελληνική χούντα να δράσει όπως έδρασε. Θα περίμενε κάποιος ότι ο Μακάριος θα κατάφερνε να κινητοποιήσει αυτή τη σιωπηρή πλειοψηφία και να ελέγξει τους φανατικούς ενωτικούς πιο αποτελεσματικά. Όμως, η διστακτική Δημοκρατία της Κύπρου έμελλε να αποδειχθεί πολύ εύθραυστη και αδύναμη.

Είναι ξεκάθαρο ότι στην κυρίαρχη ελληνοκυπριακή πολιτική κουλτούρα, η ανεξαρτησία του 1960 εθεωρείτο ουσιαστικά μια προσωρινή κατάσταση που θα οδηγούσε (ή θα έπρεπε να οδηγήσει) στην *Ένωση*. Οι Τουρκοκύπριοι θεώρησαν ότι η ελληνοκυπριακή θέση απειλούσε τα συμφέροντα και την ασφάλειά τους. Θεωρούσαν τη δημοκρατία της Ζυρίχης δική τους

55. Attalides, 1979· Coufoudakis, 1976· Markides, 1977.
56. Attalides, 1979· Markides, 1974, 1977.
57. Attalides, 1979, σ. 117.

νίκη, που έχοντας αποτρέψει την *Ένωση*, θα έπρεπε να προστατευθεί με όλα τα μέσα, ακόμα και αν αυτό σήμαινε την παράλυση του νεοϊδρυθέντος κράτους.[58] Ενώ, επομένως, το πολιτικό κλίμα της νεαράς δημοκρατίας αποδείχθηκε ευνοϊκό για την οικονομική ανάπτυξη (τουλάχιστον των Ελληνοκυπρίων), μπορούμε πράγματι να μιλήσουμε για την αποτυχία της πολιτικής στην Κύπρο. Και αυτή ήταν ουσιαστικά μια αποτυχία στην κατασκευή ενός λειτουργικού πλαισίου για την ειρηνική συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων. Γι' αυτή την πολιτική αδυναμία, φυσικά, δεν ευθύνονται αποκλειστικά οι Ελληνοκύπριοι και οι Τουρκοκύπριοι, παρόλο που και οι δύο κοινότητες διέπραξαν λάθη και κακούς υπολογισμούς. Το σοβαρότερο λάθος ήταν ίσως η εθνικιστική πλάνη ότι η μία κοινότητα μπορεί να αγνοήσει την ύπαρξη της άλλης. Αναμφίβολα, όμως, εκτός από τον ελληνικό και τον τουρκικό εθνικισμό στο νησί, σημαντικό ρόλο έπαιξαν και τα ξένα συμφέροντα και επεμβάσεις — κυρίως, πρέπει να τονιστεί, τα συμφέροντα του ΝΑΤΟ και μια μακροπρόθεσμη πολιτική της Τουρκίας να περιλάβει (μερικώς ή ολικώς) την Κύπρο στους στρατηγικούς της σχεδιασμούς.[59]

Η κυπριακή ανεξαρτησία δεν νομιμοποιήθηκε ποτέ ιδεολογικά. Αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό μόνον αν ο αναλυτής λάβει υπόψη του την ιστορική πορεία του φαύλου κύκλου που δημιουργήθηκε μέσα από τη διαλεκτική σύγκρουση των δύο εθνικισμών. Δεδομένης της πολιτικής προσκόλλησης των δύο κυπριακών κοινοτήτων στις «μητέρες πατρίδες», δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν ότι η νέα, αναπάντεχη και σίγουρα ανορθόδοξη λύση της ανεξάρτητης Κυπριακής Δημοκρατίας όχι μόνον δεν υποστηρίχθηκε σθεναρά από κανέναν, αλλά και υπονομεύθηκε τόσο από τους Ελληνοκύπριους όσο και τους Τουρκοκύπριους. Και σ' αυτό, οι επεμ-

58. Attalides, 1979· Markides, 1977.
59. Attalides, 1979· Coufoudakis, 1976· Markides, 1977.

βάσεις της Ελλάδας και της Τουρκίας (που ήταν επίσημα θεσμοθετημένες στο σύνταγμα της δημοκρατίας) συνέχισαν να είναι σημαντικοί παράγοντες.[60] Φάνηκε γρήγορα έτσι ότι οι συμφωνίες Ζυρίχης-Λονδίνου και η κυπριακή ανεξαρτησία δεν μπορούσαν να αντιστρέψουν «τη διαλεκτική της μισαλλοδοξίας» που είχε, σταδιακά αλλά σταθερά, τροχιοδρομηθεί. Το αποκορύφωμα αυτής της μισαλλοδοξίας ήταν βέβαια το τραγικό καλοκαίρι του 1974.

Κοινωνική ανάλυση, κοινωνική κριτική και κοινωνία των πολιτών

Ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός, όπως και τόσοι άλλοι εθνοτικοί εθνικισμοί, έχει δημιουργήσει ιστορικά μια πολιτική κουλτούρα, η οποία, για να χρησιμοποιήσω βεμπεριανή ορολογία, βασίζεται πάνω σε μιαν «ηθική της πεποίθησης» παρά σε μιαν «ηθική της υπευθυνότητας»[61]. Η έμφαση είναι πάνω στην επιδίωξη απόλυτων και υπέρτατων σκοπών —σε αυτή την περίπτωση, η δόξα ή το πεπρωμένο του έθνους—, συχνά χωρίς οποιαδήποτε σκέψη για τις πιθανές επιπτώσεις συγκεκριμένων πράξεων ή επιλογών. Το ιστορικό αρχείο, καθώς και η σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα δείχνουν ότι ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει αποδειχθεί συχνά καταστροφικός για τα συγκεκριμένα (κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά) συμφέροντα των Ελληνοκυπρίων. Ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός είναι συχνά μια δύναμη «παράλογη», με το απλό αλλά σημαντικό νόημα που δίνει ο Βέμπερ στον όρο, ότι δηλαδή τα μέσα που χρησιμοποιεί για να πετύχει τους στόχους του όχι μόνον έχουν αποδειχθεί αναποτελεσματι-

60. Attalides, 1979· Coufoudakis, 1976· Kitromilides, 1983α.
61. Για τις έννοιες της «ηθικής της πεποίθησης» και της «ηθικής της υπευθυνότητας», βλ. Weber, 1958, σσ. 120-22.

κά, αλλά έχουν επιφέρει και τα αντίθετα αποτελέσματα.[62]

Από τις απαρχές του, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός είχε αποκτήσει μιαν αδιαλλαξία και μια μισαλλοδοξία απέναντι τόσο στην κυπριωτιστική-αριστερή παράταξη όσο και στη βρετανική διοίκηση. Τούτο ίσχυσε ακόμα και στη δεκαετία του 1940, όταν οι Βρετανοί έδωσαν ενδείξεις ότι θα ήταν πρόθυμοι να παρουσιάσουν συγκεκριμένες προτάσεις για συνταγ-

62. Για τις θεωρητικές έννοιες της ανάλυσης, βλ. Kalberg, 1980· Sica, 1988· Weber, 1976, 1978. Ο ορθός λόγος και οι διαδικασίες εξορθολογισμού αποτελούν τους ακρογωνιαίους λίθους της βεμπεριανής κοινωνιολογίας. Παρότι ο Βέμπερ είχε συνειδητοποιήσει την πολυπλοκότητα των θεμάτων, καθώς και το γεγονός ότι οι δύο έννοιες καλύπτουν «έναν ολόκληρο κόσμο διαφορετικών πραγμάτων» (Brubaker, 1995, σ. 546), όλοι συμφωνούν ότι η έννοια του δυτικού ορθολογισμού επισημαίνει

> έναν ειδικό σεβασμό σε κανόνες και την ικανότητα να επιλέγει κανείς μέσα για την αποτελεσματικότητά τους παρά για τη σύνδεσή τους με τα έθιμα... (ο δυτικός ορθολογισμός) στοιχειοθετεί έναν κόσμο που επιδέχεται συστηματική και ορθολογική διερεύνηση και έλεγχο παρά μοιρολατρική αποδοχή (Gellner, 1989, σ. 689).

Για τον Βέμπερ υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί τύποι ορθολογισμού και ο δυτικός σίγουρα δεν είναι ο μοναδικός — παρόλο που είναι ο συγκεκριμένος τύπος ορθολογισμού που συνδέθηκε με την έλευση της νεοτερικότητας. Στη σύγχρονη κοινωνία, οι δυνάμεις του εξορθολογισμού αφορούν τους θεσμούς της επιστήμης και της τεχνολογίας, την αγορά και τη γραφειοκρατία — οι θεσμοί αυτοί, για να το θέσω διαφορετικά, αποτελούν τους βασικούς φορείς της νεοτερικότητας. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι, για τον Βέμπερ, ο εθνικισμός, μαζί με την εθνότητα και τον ερωτισμό, αποτελούν τα πλέον «παράλογα» στοιχεία της κοινωνικής ζωής. Βλ. επιτούτου Sica, 1988, σ. 93. Ο ορθολογισμός, πρέπει να τονιστεί, χαρακτηρίζει την κοινωνική δράση, αλλά έχει και μια διάσταση στο συνειδησιακό επίπεδο — είναι δηλαδή μία συγκεκριμένη νοοτροπία και κοσμοαντίληψη. Εδώ βέβαια επικεντρώνεται και το ενδιαφέρον της κοινωνιολογίας της γνώσης για τη νεοτερικότητα. Για την καλύτερη ίσως ανάλυση της νεοτερικής νοοτροπίας, βλ. την πολύ αξιόλογη μονογραφία του Μπέργκερ και των συνεργατών του για τον «ανέστιο νου» της νεοτερικότητας (Berger et al., 1973).

ματικές τροποποιήσεις — τροποποιήσεις που θα έδιναν σαφώς μεγαλύτερες ελευθερίες και δικαιώματα στην ελληνοκυπριακή πλειοψηφία του νησιού.[63] Το πιο τραγικό αποτέλεσμα της μισαλλοδοξίας του ελληνοκυπριακού εθνικισμού ήταν, φυσικά, η σύγκρουσή του με τον τουρκοκυπριακό εθνικισμό. Η διαλεκτική αντιπαράθεση των δύο εθνικισμών, ακριβώς επειδή έγινε προϊόν εξωτερικής εκμετάλλευσης (από την Τουρκία, τη Βρετανία, την Ελλάδα, το ΝΑΤΟ κ.ά.), ενδυνάμωσε τους δύο εθνικισμούς. Φυσιολογικά, δημιουργήθηκε μια ιδεολογική ατμόσφαιρα, στην οποία η κάθε κοινότητα επέμεινε στη μεγιστοποίηση των δικών της συμφερόντων, εις βάρος, βέβαια, των συμφερόντων της άλλης κοινότητας, του «προαιώνιου» δηλαδή εχθρού. Έτσι, στην κυπριακή πολιτική δεν υπήρχε χώρος για συμβιβασμό και λειτουργική συνύπαρξη.

Ένα πνεύμα ανεκτικότητας, όμως, είναι εκ των ουκ άνευ μιας «πολιτισμένης» πολιτικής. Δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν, επομένως, ότι η σύγχρονη ιστορία της Κύπρου παρουσιάζει πληθώρα περιστατικών τέτοιας έλλειψης «πολιτισμού» — όχι μόνο από τη μία κοινότητα προς την άλλη, αλλά και μέσα στις ίδιες τις κοινότητες. Όπως το θέτει ο Κιτρομηλίδης, συζητώντας το ιδεολογικό κλίμα της περιόδου από το 1960 μέχρι το 1974,

> η διαλεκτική της μισαλλοδοξίας ήταν τόσο ριζωμένη στην πολιτική κουλτούρα της ανεξάρτητης Κύπρου, που όλες οι συγκρατημένες (και μετριοπαθείς, θα προσέθετα) φωνές εναντίον του εθνικισμού παραμερίστηκαν με μεγάλη ευκολία... (η κυρίαρχη αλυτρωτική-εθνικιστική ιδεολογία), ευδοκιμούσα μέσα στην απουσία μιας φιλελεύθερης πολιτικής κουλτούρας, ήταν ανηλεής στο να χαρα-

63. Kitromilides, 1979· Markides, 1995.

κτηρίζει ως εθνικούς προδότες όλους εκείνους που ασκούσαν αιρετική κριτική.[64]

Παρόλο που δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο σύγχρονος ελληνοκυπριακός εθνικισμός τροφοδοτείται και ενδυναμώνεται από την τουρκική αδιαλλαξία και τη συνεχιζόμενη στρατιωτική κατοχή του βόρειου τμήματος του νησιού, πρέπει να ιδωθεί ως η συνέχεια του αδιάλλακτου εθνικισμού που κυριάρχησε στην ελληνοκυπριακή πολιτική κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα. Όπως και στο παρελθόν, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός εξακολουθεί να λειτουργεί ως μοχλός πίεσης της κοινωνικής κριτικής, κυρίως σε συζητήσεις που αφορούν τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας και επικεντρώνονται σε τέτοια θέματα, όπως η ατομική ελευθερία, το φύλο και η σεξουαλική προτίμηση. Στο βαθμό που προωθεί ένα πνεύμα αδιαλλαξίας, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει αποτελέσει ιστορικά το έμβλημα της υπανάπτυξης της ελληνοκυπριακής κοινωνίας των πολιτών. Όπως θα δείξω πιο λεπτομερώς στο πρώτο excursus της μονογραφίας, στην παράδοση της κοινωνικής και της πολιτικής θεωρίας, η έννοια της κοινωνίας των πολιτών αναφέρεται στην παρουσία «ενδιάμεσων» δομών και θεσμών, των οποίων ο βασικός ρόλος είναι να προστατεύουν το άτομο από την αυθαίρετη και καταπιεστική διακυβέρνηση. Η ύπαρξη τέτοιων εθελοντικών και αυθόρμητων θεσμών δημιουργεί μια σφαίρα «ελεύθερου χώρου» (αν μπορώ να χρησιμοποιήσω τον όρο), στον οποίο το άτομο, στο βαθμό που δεν αναμιγνύεται με τη ζωή και την ευτυχία των συμπολιτών του, μπορεί να επιδιώξει τα συμφέροντά του, υλικά αλλά και ιδεατά, χωρίς να παρεμποδίζεται από οποιονδήποτε κεντρικό φορέα εξουσίας. Οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών δημιουργούν ένα σχετικά ισομερές και ανεκτικό περιβάλλον, στο οποίο καμία κοινωνική ομάδα ή ιδεολογία δεν μπορεί να κυριαρχήσει και να υποτάξει τις άλλες.[65] Είναι ακριβώς αυτή η ανεκτικότητα που επιτρέπει την ατομική ελευθερία και την «πολιτισμένη πολιτική». Στην περίπτωση της Κύπρου, η σχέση ανάμεσα στον εθνικισμό —που αναπόφευκτα τονίζει τη σημασία του έθνους υπεράνω του ατόμου— και την κοινωνία των πολιτών είναι ξεκάθαρη. Μπορεί να αποδοθεί συνοπτικά λέγοντας ότι ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει αποδυναμώσει ακόμα περισσότερο τους θεσμούς της κοινωνίας των πολιτών. Ή, για να το θέσω με ισχυρότερους όρους, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει δημιουργήσει μια «μη πολιτισμένη» (uncivil) κοινωνία.

Δεδομένης της ηθικής και της πολιτικής έντασης που ο εθνικισμός μπορεί να αποκτήσει, πρέπει να είναι ξεκάθαρο ότι σε κοινωνίες όπου αυτός αποτελεί τον μοναδικό παράγοντα που καθορίζει την πολιτική ορθοδοξία, και μόνη η αποκάλυψη της εθνικιστικής ιδεολογίας αποτελεί πράξη κοινωνικής κριτικής. Στο βαθμό που ο πρώτος αναλυτικός στόχος στη μελέτη του ελληνικού εθνικισμού είναι η αποδόμηση ενός ευρέος φάσματος μυθολογιών, που θεωρούνται δεδομένες και φυσιολογικές (από την αιωνιότητα της εθνικής οντολογίας μέχρι την ιδέα της Ορθοδοξίας ως του πνευματικού υπέρμαχου του εθνικισμού), η κοινωνική επιστήμη μπορεί εύκολα να εκληφθεί ως αντίπαλος του εθνικισμού. Οι εθνικοί μύθοι συχνά φαίνονται να είναι απρόσβλητοι από τον ορθολογικό διαλογισμό και μπορούν εύκολα να χρησιμοποιηθούν για να νομιμοποιήσουν τον εθνικιστικό ζήλο και φανατισμό, από τα θύματα του οποίου, φυσικά, δεν εξαιρούνται οι κοινωνικοί επιστήμονες.

64. Kitromilides, 1979, σ. 29.

65. Βλ. την ανάλυση στο Excursus I της μονογραφίας. Για πιο συστηματικές αναλύσεις της έννοιας της κοινωνίας των πολιτών, βλ. Bryant, 1995· Gellner, 1994β· Hall, 1995· Mouzelis, 1995.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ

Το κεφάλαιο αυτό εξετάζει τις κοινωνικο-ιστορικές, και κυρίως τις ιδεολογικές, καταβολές του ελληνικού εθνικισμού. Αξίζει να επαναλάβουμε πως, παρά τα εγγενή χαρακτηριστικά του, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός αποτελεί τη μεταφύτευση του ελληνικού εθνικισμού στο νησί. Για να κατανοήσει επομένως την ελληνοκυπριακή περίπτωση, ο ερευνητής οφείλει να έχει ως αναλυτική αφετηρία τον ελληνικό εθνικισμό. Ο ελληνικός εθνικισμός λειτούργησε ως μηχανισμός για την ομοιογενοποίηση της ταυτότητας τόσο των κατοίκων του ελληνικού κράτους όσο και των «αλύτρωτων» Ελλήνων και κατ' επέκταση για τη νομιμοποίηση τόσο της εσωτερικής εξουσίας αυτού του κράτους όσο και της αλυτρωτικής του εξωτερικής πολιτικής. Η τελευταία εκφράζει την εξωτερική διάσταση του ελληνικού εθνικισμού, στην οποία εντάσσεται και η περίπτωση των Ελληνοκυπρίων. Μια πολύ ενδιαφέρουσα αντινομία που προκύπτει από την προσεκτική μελέτη των ιδεολογικών καταβολών του ελληνικού εθνικισμού είναι η αντινομία του με την Ορθοδοξία. Η άποψη ότι η Ορθοδοξία ήταν ιστορικά ο πνευματικός υπέρμαχος των εθνικών διεκδικήσεων των Ελλήνων αποτελεί, αξίζει να σημειώσουμε, έναν από τους σημαντικότερους μύθους της εθνικιστικής ιδεολογίας.

Η διερεύνηση των ιδεολογικών καταβολών του ελληνικού

εθνικισμού φέρει στην επιφάνεια κάποιες θεμελιώδεις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν τόσο την ελληνική κοινωνία όσο και την ελληνική ταυτότητα. Οι αντιφάσεις αυτές πηγάζουν από τις αδυναμίες της ελληνικής κοινωνίας να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις της νεοτερικότητας — μιας νεοτερικότητας που δεν μπορεί να αναλυθεί παρά ως η συνέχεια αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «το έργο του Διαφωτισμού» (αυτό που οι Αγγλοσάξονες αποκαλούν «the project of the Enlightenment»). Στον ελληνικό χώρο, το πείραμα του Διαφωτισμού έχει να επιδείξει περισσότερες αποτυχίες παρά επιτυχίες, και τούτο φαίνεται ξεκάθαρα στις διαδικασίες συγκρότησης της ελληνικής ταυτότητας, τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Κύπρο.[1]

---

1. Η ανάλυση του κεφαλαίου στηρίζεται πρώτιστα στο έργο του Πασχάλη Κιτρομηλίδη και ειδικότερα στη συλλογή άρθρων του με τίτλο *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe* (εκδ. Variorum 1994). Ο τόμος είναι σημαντικότατος και θα τον τοποθετούσα στα δύο με τρία καλύτερα έργα για την κοινωνικο-πολιτική και πολιτισμική ιστορία της ελληνικής κοινωνίας. Τα άρθρα στην έκδοση Variorum επαναδημοσιεύονται χωρίς συνεχή σελίδωση. Κάθε άρθρο όμως έχει λατινική αρίθμηση κατά σειρά εμφανίσεως στον τόμο. Οι αναφορές σε συγκεκριμένα άρθρα θα σημειώνουν τη λατινική αρίθμηση μαζί με την αρχική σελίδωση. Παρατίθεται ο πίνακας περιεχομένων των δύο πρώτων ενοτήτων του τόμου για να βοηθηθεί ο αναγνώστης.

PART ONE: THE ENLIGHTENMENT AND THE LIBERAL TRADITION

I The Enlightenment East and West: a comparative perspective on the ideological origins of the Balkan political traditions
II War and political consciousness: theoretical implications of eighteenth-century Greek historiography
III The idea of science in the modern Greek Enlightenment
IV Cultural change and social criticism: the case of Iossipos Moisiodax
V Republican aspirations in south-eastern Europe in the age of the French Revolution

Το πείραμα και η αποτυχία του Διαφωτισμού

Οι αξίες και τα ιδεώδη του Διαφωτισμού αποτελούν «την ιδεολογική έκφραση του πνεύματος της νεοτερικότητας»[2]. Αποτέλεσαν μέρος των γενικότερων πολιτισμικών αλλαγών που συνδέθηκαν με την κοινωνικο-πολιτική και την οικονομική μεταμόρφωση της Δυτικής Ευρώπης από τα τέλη του ύστερου Μεσαίωνα και τις απαρχές αυτού που οι κοινωνιολόγοι αποκαλούν «σύγχρονη κοινωνία». Ενώ το πολιτικό αποκορύφωμα αυτών των αλλαγών ήταν σίγουρα «η περίοδος της δημοκρατικής επανάστασης» και η σταδιακή επικράτηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η όλη διαδικασία πρέπει να γίνει κατανοητή με ευρύτερους κοινωνιολογικούς όρους, ως η διαδικασία που επέφερε αυτό που ο Βέμπερ αποκαλεί ορθολογισμό.[3] Στα Βαλκάνια, όπου οι νέες αντιλήψεις έφτασαν σύντομα, «η πιο σημαντική και σταθερή ιδεολογική επίπτωση των πολιτισμικών αλλαγών που τροχιοδρομήθηκαν από το Διαφωτισμό»

VI Religious criticism between Orthodoxy and Protestantism. Ideological consequences and social conflict in Smyrna
VII The Enlightenment and womanhood: cultural change and the politics of exclusion
VIII Jeremy Bentham and Adamantios Korais
IX European political thought in the making of Greek liberalism: the Second National Assembly of 1862-1864 and the reception of John Stuart Mill's ideas in Greece
X Modernization as an ideological dilemma in south-eastern Europe: from national revival to liberal reconstruction

PART TWO: DILEMMAS OF NATIONALISM

XI 'Imagined communities' and the origins of the national question in the Balkans
XII Greek irredentism in Asia Minor and Cyprus

2. Kitromilides, 1994 (I), σ. 51.
3. Kitromilides, 1994 (I), σ. 51.

ήταν η ανάπτυξη μιας ξεχωριστής ιστορικής συνείδησης ανάμεσα στους διαφορετικούς λαούς.[4] Και είναι σ' αυτό το σημείο που οροθετούνται οι ιδεολογικές καταβολές των εθνικών κινημάτων που διαμόρφωσαν την πορεία της βαλκανικής ιστορίας από τις αρχές του 19ου αιώνα. Μέχρι και τις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα, οι κάτοικοι της βαλκανικής χερσονήσου «συγκροτούσαν μιαν ενοποιημένη κοινωνία και μοιράζονταν σε μεγάλο βαθμό μια κοινή κουλτούρα» που πήγαζε από την Ορθοδοξία και την κοινή μοίρα κάτω από τον οθωμανικό ζυγό.[5] Αυτή η ενοποιημένη παραδοσιακή κοινωνία έμελλε να εξαφανιστεί σύντομα, δίνοντας τη θέση της σε ένα μωσαϊκό διαφορετικών εθνοτήτων που απέρριψε «την κοινή χριστιανική ταυτότητα των ορθόδοξων λαών... που είχε διατηρηθεί στο πλαίσιο της μεταβυζαντινής κουλτούρας της περιοχής και καλλιεργηθεί από την Ορθόδοξη Εκκλησία»[6]. Αυτή η ταυτότητα, για να το θέσουμε διαφορετικά, καταστράφηκε από το αξίωμα της εθνικής αυτοδιάθεσης ως του μόνου αποδεκτού πολιτικού διακανονισμού.

Για τους Βαλκάνιους διανοούμενους που επηρεάστηκαν από το πνεύμα του Διαφωτισμού, το έθνος, ως μηχανισμός διαφοροποίησης, παρουσιάστηκε ουσιαστικά ως πολιτισμική κατηγορία που θα μπορούσε να εμπεδωθεί μόνο στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας, της οποίας υψηλότερη αξία θα ήταν το αυτόνομο άτομο και όχι οποιαδήποτε συλλογικότητα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Φιλελευθερισμός, η ηθικο-πολιτική έκφραση του Διαφωτισμού, «καθιέρωσε τη διανοητικά και ηθικά αυτόνομη και υπεύθυνη ατομική προσωπικότητα ως τη βασική ηθική (και πολιτική) μονάδα της... κοινωνίας»[7]. Έτσι, από τις απαρχές του, ο ελληνικός εθνικι-

4. Kitromilides, 1994 (I), σ. 59.
5. Kitromilides, 1994 (X), σ. 75.
6. Kitromilides, 1994 (I), σ. 59.
7. Kitromilides, 1994 (I), σ. 51.

σμός είχε δημοκρατικούς προσανατολισμούς, «έχοντας ασπαστεί τις πιο ριζοσπαστικές βλέψεις της σύγχρονης ευρωπαϊκής σκέψης»[8]. Η έμφαση στην ατομική ελευθερία δεν άφησε χώρο για πολιτικούς διαχωρισμούς στη βάση εθνοτικών χαρακτηριστικών και δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν ότι για τους διαφωτιστές υπήρχε ουσιαστική ταύτιση ανάμεσα στον αληθινό εθνικιστή και τον αληθινό κοσμοπολίτη. Με άλλα λόγια, η αρχική αναγνώριση εθνοτικών διακρίσεων (η αναγνώριση, δηλαδή, μιας πολύπλοκης εθνογραφίας που σταδιακά, και συχνά βίαια, υποσκίασε την ιδέα της ενοποιημένης χριστιανικής κοινότητας) δεν υποκινήθηκε από κάποια εθνικιστική λογική. Η επισήμανση της εθνοτικής διάκρισης έγινε αρχικά θέμα, κυρίως σε συνάρτηση με προσπάθειες «για να στηθεί το λάβαρο του πολιτισμού και να έρθει το φως της γνώσης στα υπανάπτυκτα και παραδοσιακά Βαλκάνια»[9]. Δεν είναι τυχαίο, έτσι, που η συνειδητοποίηση της γλωσσικής ποικιλίας έγινε πρώτα εμφανής με τη δημοσίευση γραμματικών και λεξικών που στόχευαν στην άνοδο του μορφωτικού επιπέδου του λαού. Μόνο στις περιπτώσεις, όπου αυτή η νεοανακαλυφθείσα εθνογραφία πολιτικοποιήθηκε, μπορεί να γίνει λόγος περί εθνικισμού.

Η αποτυχία του Διαφωτισμού να μεταμορφώσει την ελληνική κοινωνία αποτελεί ένα από τα κύρια ζητήματα στην ανάλυση της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Η αποτυχία του φιλελευθερισμού είναι από τους βασικούς παράγοντες στην κοινωνικοπολιτική ανάπτυξη της Ελλάδας κατά τον 19ο και τον 20ό αιώνα. Σε μεγάλο βαθμό, βέβαια, η φιλελεύθερη δημοκρατία εξακολουθεί να είναι μία από τις μεγαλύτερες προκλήσεις της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής. Ως αποτέλεσμα δομικών κυρίως συμπτώσεων, το ηθικό και κυρίως το πολιτικό πρόγραμμα του Διαφωτισμού δεν βρήκε πρόσφορο έδαφος στην ελληνική κοινωνία κατά τις πρώτες δε-

8. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 8.
9. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 153.

καετίες του 19ου αιώνα, παραμένοντας ουσιαστικά μέρος ενός περιθωριακού κινήματος της διανόησης. Ο αναλυτής πρέπει να εξετάσει παράγοντες, όπως η εξέλιξη των κοινωνικοπολιτικών και των οικονομικών δομών, η ισορροπία δυνάμεων ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες και οι διαμάχες που προέκυψαν στον ελληνικό απελευθερωτικό πόλεμο.[10]

Όταν άρχισε η Ελληνική επανάσταση, ο ελληνικός Διαφωτισμός ήταν ήδη σε παρακμή. Η επανάσταση του 1821 «ήταν ουσιαστικά ένας πόλεμος αγροτών που κατέστη δυνατός μέσα από διαδικασίες κοινωνικής αλλαγής των οποίων οι πολιτισμικές εκφράσεις του Διαφωτισμού ήταν απλώς ακόμα μία ένδειξη»[11]. Παρόλο που η ανεξαρτησία από τον οθωμανικό ζυγό επετεύχθη, η πολιτεία και η κοινωνία που αναδύθηκαν μέσα από τον πόλεμο απείχαν πολύ από τις ελπίδες των αντιπροσώπων του ελληνικού Διαφωτισμού»[12]. Ο τελικός διακανονισμός του ελληνικού ζητήματος περιείχε συμβιβασμούς με το νέο διεθνές κλίμα που επικράτησε στην Ευρώπη και ουσιαστικά αντιπροσώπευε την ήττα των πολιτικών στόχων του Διαφωτισμού»[13]. Σε μεγάλο βαθμό —και παρά τη συντηρητική στροφή που είχε επιτελεστεί ήδη στην ευρωπαϊκή πολιτική—, η ήττα του Διαφωτισμού φάνηκε πρώτιστα στη συγκεκριμένη μορφή που απέκτησε ο ελληνικός εθνικισμός, το πνευματικό τέκνο του Διαφωτισμού. Η έμφαση στην εθνική ανεξαρτησία και κατόπιν στην εθνική ολοκλήρωση οδήγησε στη συγκρότηση συμμαχιών, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό, που βασίστηκαν στην απόρριψη των ηθικών και των πολιτικών στόχων του Διαφωτισμού. Εκείνο που χάθηκε στη διαδικασία ήταν «το κριτικό πνεύμα και το ηθικό ταμπεραμέντο που αποτελούσαν την ουσία του Διαφωτισμού και τη σημασία της πολιτικής του πρόκλησης»[14]. Το έθνος άρχισε να καταβροχθίζει το άτομο, και αυτή η εξέλιξη κατέστη ένα από τα βασικά στοιχεία της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας και ιδεολογίας. Επομένως, ο Διαφωτισμός «βυθίστηκε από τη δύναμη που είχε εκκολάψει και τροφοδοτήσει ο ίδιος, τον εθνικισμό»[15].

Η υποδοχή και το πεπρωμένο των ιδεών του Διαφωτισμού στην Ελλάδα διαφέρουν ριζικά από τις ανάλογες διαδικασίες στη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική. Ενώ στην Ελλάδα ηττήθηκε από αντιδραστικά συμφέροντα και ιδεολογίες, στη Σκοτία και τις ΗΠΑ ο Διαφωτισμός άνθησε τόσο ιδεολογικά όσο και θεσμικά. Η αντίθεση εξηγείται «από τις τεράστιες διαφορές στα συναφή πλαίσια... Στη μία περίπτωση, ο Διαφωτισμός έγινε δεκτός ως η φυσική έκφραση και το αποκορύφωμα των τοπικών εμπειριών και παραδόσεων, ενώ στην άλλη περιείχε μιαν εκ διαμέτρου αντίθεση στις ντόπιες δομές

10. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 10.
11. Kitromilides, 1994 (I), σ. 64.
12. Για τον ελληνικό Διαφωτισμό και κάποιους από τους βασικούς του φορείς, όπως ο Ευγένιος Βούλγαρις, ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ και ο Αδαμάντιος Κοραής, βλ. Kitromilides, 1994 (III, IV, V, VI, VII, VIII).

Για τη σπασμωδική αναβίωση του διαφωτιστικού φιλελευθερισμού στην ελληνική πολιτική κουλτούρα κατά τη δεκαετία του 1860, βλ. Kitromilides, 1994 (IX). Παρόλο που το ελληνικό σύνταγμα του 1864 «ήταν ένα από τα πλέον φιλελεύθερα συντάγματα στην Ευρώπη» [Kitromilides, 1994 (IX), σ. 13], πρέπει να σημειωθεί ότι

> η επίδραση των φιλελεύθερων ιδεών πάνω στο περιεχόμενο του συντάγματος του 1864 δεν πρέπει να δημιουργήσει λανθασμένες εντυπώσεις για το χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας εκείνη την περίοδο. Η άνοδος του φιλελευθερισμού... στην ελληνική πολιτική κατά τις δεκαετίες του 1850 και του 1860 ήταν ένα συμπτωματικό φαινόμενο. Τροχιοδρομήθηκε, σε μεγάλο βαθμό, από τις «ρητορικές» ανάγκες της αντιπολίτευσης στην κυβέρνηση του Όθωνα. Παρόλο που ο φιλελευθερισμός ως ιδεολογία πολιτικής κριτικής όντως προσέφερε μια ιδεολογική αφετηρία για την αντιπολίτευση, η άνοδός του δεν σηματοδότησε μια βαθύτερη πολιτική μεταμόρφωση της ελληνικής κοινωνίας [Kitromilides, 1994 (IX), σ. 19].

13. Kitromilides, 1994 (I), σ. 64.
14. Kitromilides, 1994 (I), σ. 65.
15. Kitromilides, 1994 (I), σ. 65.

και πρακτικές»[16]. Δεδομένου του ελλαδοκεντρισμού της σύγχρονης ελληνικής κοινωνικής επιστήμης, τέτοιες δομικές διαφορές ανάμεσα στην Ελλάδα και χώρες στις οποίες η φιλελεύθερη δημοκρατία αποδείχθηκε ένα πιο πετυχημένο πείραμα παραμένουν ουσιαστικά ανεξερεύνητες. Το συγκριτικό πλαίσιο θα μπορούσε να προσφέρει βασικά στοιχεία για περαιτέρω έρευνα επί του θέματος με τρόπους που θα ξεπερνούσαν τον επαρχιωτισμό και τον εγωκεντρισμό της ελληνικής κοινωνικής επιστήμης. Συγκρίσεις που θα διεύρυναν την αντίληψή μας για τη σύγχρονη ελληνική πολιτική, δεν είναι μόνον αυτές με τη Δύση, αλλά και εκείνες με άλλες βαλκανικές κοινωνίες στις οποίες το πνεύμα του Διαφωτισμού επίσης απέτυχε — σε μεγαλύτερο βαθμό ακόμα απ' ό,τι στην Ελλάδα»[17].

Το πολιτικό και το ηθικό πρόγραμμα του Διαφωτισμού δεν μπόρεσε να υλοποιηθεί στην Ελλάδα εξαιτίας ενός ιδιαίτερα μειονεκτικού δομικού πλαισίου. Ενώ η ήττα του Διαφωτισμού ήταν πρώτιστα δομική, σύντομα απέκτησε και μιαν ιδεολογι-

16. Kitromilides, 1994 (I), σ. 65.

17. Βλ. ειδικότερα Kitromilides, 1994 (I, IV, V, X και XIV). Τα σχόλια του Κιτρομηλίδη στο τρίτο μέρος της έκδοσης Variorum περιέχουν πολλές αναφορές στην ανάγκη για περισσότερη συγκριτική έρευνα στα Βαλκάνια. Η ανάλυση του Κιτρομηλίδη σε όλο τον τόμο αποδεικνύει ότι ο Διαφωτισμός πρέπει να μελετηθεί σε περιφερειακό παρά σε εθνικό πλαίσιο. Και αυτό, κυρίως για να αποφευχθούν οι αναχρονιστικοί προσανατολισμοί της εθνικιστικής ιστοριογραφίας [Kitromilides, 1994 (XIV), σσ. 2-3]. Επομένως, ακόμα και στην εξέταση αποκλειστικά ελληνικών πηγών, ο αναλυτής οφείλει να σημειώνει τη «διαβαλκανική φύση» των φαινομένων [Kitromilides, 1994 (XIV), σ. 1]. Όπως καταδεικνύει ο Κιτρομηλίδης στη μελέτη του για τον Ιώσηπο Μοισιόδακα, έναν εξελληνισμένο Βλάχο διανοούμενο, η ανάγκη να κατανοηθεί ο Διαφωτισμός ως ένα ευρύτερο ιδεολογικό εγχείρημα της Νοτιοανατολικής Ευρώπης παρουσιάζεται και όταν ο ερευνητής ασχολείται με βιογραφικό υλικό. Η περίπτωση του Μοισιόδακα είναι παραδειγματική. «Έγραψε στα ελληνικά, και έτσι ανήκει στον ελληνικό Διαφωτισμό. Ζώντας κυρίως στη σημερινή Ρουμανία, είχε επίσης σημαντική επίδραση στην ντόπια πνευματική ζωή» (Kitromilides, 1992a, σ. 188).

κή έκφραση και ο ελληνικός Διαφωτισμός έγινε αντικείμενο ηθικής και φιλοσοφικής κριτικής, με αποτέλεσμα την τελειωτική του ήττα και την αποβολή του από την κυρίαρχη πολιτική κουλτούρα.[18] Οι κυρίαρχες διανοητικές επιδράσεις στο νέο βασίλειο σύντομα μετακινήθηκαν προς τον γερμανικό ρομαντισμό που τόνιζε την προτεραιότητα του λαού (*volk*) έναντι του αυτόνομου ατόμου του Διαφωτισμού. Στην πολιτική κουλτούρα που δημιουργήθηκε, το έθνος «ως το μαυσωλείο των αληθινών αξιών και της αληθινής γνώσης» κατέστη το ύψιστο ηθικό και πολιτικό στοιχείο, υποσκιάζοντας, αν όχι ευθέως υπονομεύοντας, την έννοια της ατομικής ελευθερίας.[19] Αυτή η νέα ηθική ήταν άκρως συντηρητικού χαρακτήρα, αποκλείοντας την πιθανότητα ουσιαστικών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων. Ως αποτέλεσμα, «η κοινωνική κριτική ως μια μορφή συνείδησης αποκλείστηκε από το διανοητικό σύμπαν της μοντέρνας Ελλάδας και αντικαταστάθηκε από μια μισαλλόδοξη αίσθηση αυτάρκειας και αυτοπεποίθησης που βασιζόταν πάνω στο επιχείρημα της συνέχειας ανάμεσα στο κλασικό παρελθόν και το νεοελληνικό παρόν»[20]. Ο στείρος δοξασμός του παρελθόντος, επομένως, χρησιμοποιήθηκε για να νομιμοποιήσει το κατεστημένο και να προστατεύσει τα συμφέροντα των καθιερωμένων ελίτ.

Η ελληνική κοινωνική επιστήμη, και κυρίως η ιστοριογραφία, ανέλαβαν να προσφέρουν επιστημονικές αποδείξεις για την αδιασάλευτη συνέχεια του ελληνικού έθνους.[21] Ο Κωνσταντί-

18. Η απόρριψη του φιλελευθερισμού εκφράζεται στο δοκίμιο του Μάρκου Ρενιέρη για τη φιλοσοφία της ιστορίας που δημοσιεύτηκε το 1841. «Ο Ρενιέρης τόνισε ότι ο φιλελεύθερος ατομισμός της φιλοσοφίας του 18ου αιώνα ήταν μια μερική αλήθεια, υποδεέστερη της σοφίας των κοινωνικών συλλογικοτήτων όπως τα έθνη» [Kitromilides, 1994 (XII), σ. 12].

19. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 12.

20. Kitromilides, 1994 (XII), σσ. 13-4.

21. Kitromilides, 1994 (XII), σσ. 13-4. Βλ. επίσης Herzfeld, 1982· Κιτροέφ, 1997· Λέκκας, 1996· Πολίτης, 1993· Σκοπετέα, 1988.

νος Παπαρρηγόπουλος, ο μεγαλύτερος «εθνικός ιστορικός» της Ελλάδας, ανακοίνωσε με περηφάνια ότι το έργο του δεν ήταν απλώς επιστημονικό αλλά κυρίως εθνικό, και προχώρησε στην αναστήλωση της χρονικής συνέχειας του Ελληνισμού. Το έργο του περιέλαβε τη βυζαντινή παράδοση, παρέχοντας έτσι τον χαμένο κρίκο ανάμεσα στην αρχαία και τη σύγχρονη Ελλάδα. Ότι το έργο του Παπαρρηγόπουλου ήταν ένα νέο πολιτισμικό μόρφωμα (θα μπορούσε να θυμηθεί κανείς ότι στα πρώιμα στάδια του ελληνικού Διαφωτισμού κυριαρχούσε η άποψη ότι η αυτόνομη ύπαρξη των Ελλήνων τελείωσε με τη μακεδονική ηγεμονία) που περιείχε πολλές αντιφάσεις και ασυνέπειες είναι ξεκάθαρο.[22] Η ουσία παραμένει ότι η έρευνα, όπως σχεδόν και κάθε άλλο στοιχείο της ελληνικής κοινωνίας, εθνικοποιήθηκε και χρησιμοποιήθηκε ως μηχανισμός για τη νομιμοποίηση εθνικιστικών επιδιώξεων. Και, πέρα από την ιστοριογραφία, πρέπει να αναφέρουμε και την εθνογραφία που εξελίχθηκε ακριβώς μέσα από τη λογική του εθνικισμού και ανέλαβε όχι μόνον να επιφέρει την αισθητική επανερμηνεία της λαϊκής κουλτούρας, παρουσιάζοντάς την ως την αυθεντική έκφραση της ψυχής του λαού, αλλά και να βοηθήσει την ιστοριογραφία στην υποτιθέμενη καθιέρωση της μονιμότητας του εθνικού χαρακτήρα των Ελλήνων, παραπέμποντας σε θέματα όπως οι ομοιότητες ή οι συνέχειες ανάμεσα στα δημοτικά τραγούδια και τα ομηρικά ποιήματα.

22. Ο Παπαρρηγόπουλος αντιστρατεύτηκε τα επιχειρήματα Βρετανών ιστορικών και φιλοσόφων όπως οι Τζ. Γκρότε, Κ. Θίρουαλ και Τζον Στούαρτ Μιλ, των οποίων οι φιλελεύθεροι προσανατολισμοί οδήγησαν στην αρνητική αντιμετώπιση του Φιλίππου της Μακεδονίας και του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Για τις περιοδικές αλλαγές στη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία, βλ. Κιτροέφ, 1997.

Οι εσωτερικές διαστάσεις του ελληνικού εθνικισμού: η συγκρότηση του έθνους ως μηχανισμού για την καλλιέργεια ομοιογενούς ταυτότητας και τη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας

Η ανάλυση του ρόλου του ελληνικού κράτους στη σταδιακή κατασκευή της ελληνικής εθνικής ταυτότητας θέτει σε αμφισβήτηση την «εθναφυπνιστική» υπόθεση της «εθνικής παλιγγενεσίας» που καθοδηγεί συνολικά την ιστοριογραφία των Βαλκανίων. Εναντίον της θέσης ότι τα έθνη είναι αιώνια, αλλά παρέμειναν «εν ύπνω» μέχρι τον 19ο αιώνα, μπορεί να προβληθεί το επιχείρημα ότι «αυτό που συνέβη πραγματικά κατά τον 19ο αιώνα ήταν η σταδιακή κατασκευή των εθνών από τα κράτη»[23]. Τούτο, βέβαια, δεν αρνείται την ύπαρξη ισχυρών και σταθερών αισθημάτων για εθνοτικές και πολιτισμικές ταυτίσεις και προτιμήσεις και στην προηγηθείσα περίοδο. Εκείνο όμως που είναι όντως μοντέρνο είναι η ιδέα του έθνους ως πρωταρχικής πολιτικής κατηγορίας. Στην περίπτωση της σύγχρονης Ελλάδας, η εθνικιστική ιδεολογία ήταν το βασικό εργαλείο που χρησιμοποιήθηκε από το ελληνικό κράτος για να ομοιογενοποιήσει και να ενσωματώσει τον πληθυσμό του και να επιβάλει την εξουσία του πάνω σε διαφορετικά και φυγόκεντρα ειδικά συμφέροντα. Ο εθνικισμός, με άλλα λόγια, ήταν ο βασικός μηχανισμός για τη νομιμοποίηση της διαδικασίας πολιτικής συγκρότησης του νέου ελληνικού βασιλείου.

Ο κοινωνικός επιστήμονας που εξετάζει την Ελλάδα μετά την ανεξαρτησία, έρχεται αντιμέτωπος με έναν παράγοντα κεφαλαιώδους σημασίας: στο τεράστιο χάσμα ανάμεσα στο νεοσύστατο κράτος που αναδύθηκε μέσα από την Ελληνική επα-

23. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 159.

νάσταση του 1821 και την παραδοσιακή κοινωνία την οποία θα έπρεπε να ελέγξουν οι θεσμοί του κράτους. Και ήταν ακριβώς αυτό το χάσμα που το κράτος προσπάθησε να γεφυρώσει, καλλιεργώντας το αίσθημα του ανήκειν σε μία μεγαλύτερη κοινότητα, αυτήν του ελληνικού έθνους. Η ιδέα του έθνους προσέφερε «έναν κώδικα από ενοποιητικές εθνικές αξίες που... συγκρότησαν το ηθικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η κοινωνία θα ερχόταν κάτω από τον έλεγχο του νέου κράτους»[24]. Η σύνδεση ανάμεσα στο κράτος και τον εθνικισμό είναι πραγματικά διαλεκτική: ενώ ο εθνικισμός ενδυναμώνει την κρατική εξουσία, το κράτος καλλιεργεί την εθνική ταυτότητα. Αυτή η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο κράτος και την εθνικιστική ιδεολογία είναι παρούσα στις περισσότερες πτυχές τόσο της εσωτερικής όσο και της εξωτερικής πολιτικής της Ελλάδας κατά τον 19ο αιώνα.

Ας εξετάσουμε πρώτα την εσωτερική διάσταση της συγκρότησης του ελληνικού εθνοκράτους. Ο αποτελεσματικός έλεγχος των οπλισμένων ομάδων που είχαν λάβει μέρος στην επανάσταση του 1821 ήταν ένας από τους βασικούς στόχους που έπρεπε αυτό να πετύχει. Οι ομάδες αυτές δεν ήταν συνηθισμένες στην ιδέα της κεντρικής εξουσίας και θα μπορούσαν να ιδωθούν ως δυνητική πηγή απειλής προς την εξουσία των θεσμών του νέου κράτους. Παρά τα κάποια αρχικά προβλήματα, ο στόχος επετεύχθη σταδιακά με τη συστηματική καλλιέργεια της εθνικής συνείδησης και των εθνικών ιδεωδών. Ο στρατός, έτσι, μεταμορφώθηκε σε πιστό υπηρέτη του κράτους — που εθεωρείτο φυσικά ως η υψηλότερη πολιτική έκφραση του έθνους. Ο στρατός άρχισε να αντιμετωπίζεται ως ο προστάτης του έθνους, και έτσι ως ένας θεσμός στον οποίο κάποιος όφειλε ολοκληρωτική αφοσίωση. Η στρατιωτική θητεία, έτσι, αναπτύχθηκε «σε μια από τους βασικούς διαύλους μέσα από τους οποίους η ελληνική κοινωνία θα εκοινωνικοποιείτο στις αξίες του εθνικισμού»[25].

24. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 162.

Το εκπαιδευτικό σύστημα ήταν ο κύριος μηχανισμός για την καλλιέργεια της εθνικής ταυτότητας και την προώθηση των νέων πολιτικών αξιών και του νέου αισθήματος πολιτικής νομιμότητας. Παρόλο που κατά τον 19ο αιώνα η ελληνική εκπαίδευση απέτυχε να προσφέρει στους πολίτες του βασιλείου τις τεχνικές δεξιότητες και γνώσεις που απαιτούνταν για τον εκσυγχρονισμό και την οικονομική ανάπτυξη της χώρας, ήταν ιδιαίτερα αποτελεσματική ως εργαλείο για την προώθηση της εθνικής συνείδησης, τόσο στην Ελλάδα όσο και στην ελληνική περιφέρεια. Το πιο σημαντικό επίτευγμα του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος, και ίσως η μεγαλύτερη υπηρεσία του στον ελληνικό εθνικισμό, ήταν η γλωσσική ομοιογενοποίηση των πολιτών του κράτους. Η παραδοσιακή κοινωνία που κληρονομήθηκε από το νεοσύστατο κράτος όχι μόνον αποτελείτο από πληθυσμούς που μιλούσαν διαφορετικές, και συχνά ακατανόητες μεταξύ τους, ποικιλίες της ελληνικής, αλλά περιείχε επίσης και ομάδες (κυρίως αλβανόφωνες) που δεν μιλούσαν ελληνικά. Με την εξάπλωση ενός δικτύου πρωτοβάθμιων και δευτεροβάθμιων σχολείων σε όλη τη χώρα, η γλωσσική ομοιογένεια επετεύχθη σταδιακά. Η ηθική νομιμοποίηση αυτής της «διανοητικής» ενσωμάτωσης των πολιτών προσφέρθηκε από τη νέα ηθική του εθνικισμού. Η εθνική εκπαίδευση, βέβαια, υπερέβη τη γλωσσική ομοιογενοποίηση και μπορεί να θεωρηθεί το θεμελιώδες μέσο για την παραγωγή και την αναπαραγωγή της εθνικής ταυτότητας. Είναι στα σχολεία —σε όλα τα επίπεδα, πρέπει να τονιστεί— που οι νεαροί Έλληνες εσωτερίκευσαν τα βασικά αξιώματα του ελληνικού εθνικισμού που αφορούσαν την καταγωγή και τον προορισμό του ελληνικού έθνους. Στην κορυφή της πυραμίδας του εθνικού εκπαι-

25. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 162.

δευτικού συστήματος ήταν το Εθνικό Πανεπιστήμιο στην Αθήνα που ιδρύθηκε ακριβώς σε μια προσπάθεια στερεοποίησης της εθνικής συνείδησης. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ο ρόλος της νεοσύστατης αυτοκέφαλης ελληνικής εκκλησίας που μετά τη δική της (χαμένη) μάχη με το ελληνικό κράτος, ανέλαβε την πνευματική ηγεσία του έθνους.[26]

Η επιτυχία του κράτους να σφυρηλατήσει την εθνική ταυτότητα ως θεμελιώδες στοιχείο της λαϊκής συνείδησης ήταν τεράστια. Το έδαφος, θα μπορούσαμε να πούμε, ήταν εύφορο και, από τη στιγμή που θεσπίστηκαν κάποιοι βασικοί μηχανισμοί, η κοινωνική κατασκευή της ελληνικής εθνικής κοινότητας προχώρησε ομαλά και αποτελεσματικά — «φυσιολογικά», αν προτιμάτε. Η κατασκευή του έθνους ήταν το πιο πετυχημένο έργο του ελληνικού κράτους που χρησιμοποίησε ακόμα και τους νομικούς θεσμούς για να διασφαλίσει την επιτυχία της διαδικασίας εθνογένεσης. Ακόμα ένα εργαλείο εθνογένεσης που αποδείχθηκε ιδιαίτερα αποτελεσματικό, ειδικά σε συνάρτηση με τους δύο προαναφερθέντες μηχανισμούς κοινωνικής συνοχής, το στρατό και την εκπαίδευση, ήταν η δικαιοσύνη.[27] Παρά τις συχνές αποτυχίες του στην αντιμετώπιση της ληστείας και άλλων σοβαρών προβλημάτων, το νομικό σύστημα του νέου κράτους κατάφερε να επιβάλει την αναμενόμενη λειτουργία του στρατού και της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, που συνιστούσαν υποχρεώσεις για όλους τους άρρενες πολίτες.

Ο εθνικισμός, επιβάλλοντας τη νομιμότητα της κρατικής εξουσίας, ουσιαστικά υποστήριξε τα συμφέροντα (κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά) των ελίτ που έλεγχαν το κράτος. Δεδομένου ότι αυτές οι ελίτ, έχοντας αναδυθεί μέσα από τη διαπλοκή ισχυρών παραδοσιακών συμφερόντων με τις εσωτερικές συγκρούσεις του πολέμου για την ανεξαρτησία, ήταν σαφώς συντηρητικές, ο ελληνικός εθνικισμός λειτούργησε ως

26. Kitromilides, 1994 (XI), σσ. 163-168.
27. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 164.

μηχανισμός για τη διατήρηση του κατεστημένου που είχε καθιερωθεί αμέσως μετά τη δημιουργία του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Και στο βαθμό που τα εθνικιστικά αξιώματα ανάχθηκαν στη μία και μοναδική έκφραση ιδεολογικής ορθοδοξίας, τα καθιερωμένα συμφέροντα ενδυναμώθηκαν με «την εκτροπή της εσωτερικής δυσαρέσκειας προς εξωτερικούς στόχους, με τους λαϊκιστικούς προσανατολισμούς του εθνικισμού να έχουν απήχηση στα χρόνια προβλήματα της εργατικής τάξης και των αγροτών»[28].

Οι εξωτερικές διαστάσεις του ελληνικού εθνικισμού: η οικοδόμηση του έθνους ως ένα αλυτρωτικό πολιτικό πρόγραμμα

Ενώ η εσωτερική διαδικασία της εθνικής ολοκλήρωσης στο νεοσύστατο κράτος ήταν πια σε λειτουργία, ο ελληνικός εθνικισμός είχε αρχίσει ήδη να μεταφυτεύεται στους εθνοτικά ελληνικούς πληθυσμούς που ζούσαν έξω από τα σύνορα του ελληνικού βασιλείου υπό οθωμανική κυριαρχία. Αυτή η εξέλιξη ουσιαστικά συνεπαγόταν την προώθηση ενός αλυτρωτικού πολιτικού προγράμματος με στόχο την ενσωμάτωση των «αλύτρωτων» στο νεοσύστατο βασίλειο. Το ελληνικό κράτος άρχισε να λειτουργεί ως το «εθνικό κέντρο» μιας ευρύτερης οντότητας που ονομάστηκε ελληνισμός — ως το κεντρικό σημείο, πολιτισμικά αλλά και πολιτικά, της ευρύτερης κοινότητας του ελληνικού έθνους.[29] Το αίσθημα του να ανήκει κάποιος στην πολιτική κοινότητα του ελληνικού έθνους δεν προϋπήρχε στην παραδοσιακή κουλτούρα των ορθόδοξων πληθυσμών που ζούσαν ακόμα στην Οθωμανική αυτοκρατορία. Αυτό το αίσθη-

28. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 168.
29. Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση του ρόλου του ελληνικού κράτους ως «εθνικού κέντρου» του ευρύτερου ελληνισμού, βλ. Κιτρομηλίδης, 1983α.

μα έπρεπε να σφυρηλατηθεί, και η διαδικασία με την οποία συγκροτήθηκε η νέα αυτή πολιτική συνείδηση ξεκίνησε, δειλά στην αρχή, στο επίπεδο των τοπικών ελίτ και διανοουμένων που ένιωσαν έλξη προς την εθνικιστική ιδεολογία που μεταφέρθηκε από το ελληνικό κράτος. Η ενσωμάτωση των αλύτρωτων στο ελληνικό βασίλειο δεν ήταν εύκολος στόχος. Αντίθετα, αποδείχθηκε πολιτικά καταστροφική. Είναι όμως εξαιρετικά σημαντικό ότι στο επίπεδο της ιδεολογίας και της κουλτούρας ο ελληνικός αλυτρωτισμός είχε πλήρη επιτυχία. Οι εθνοτικά ελληνικοί πληθυσμοί των αλύτρωτων περιοχών άρχισαν να «φαντάζονται» τους εαυτούς τους ως αναπόσπαστα τμήματα του ελληνικού έθνους και να επιθυμούν διακαώς την ένταξή τους στο ελληνικό κράτος. Παρόλο που αυτό το επιτυχές ιδεολογικό έργο είχε τραγικές πολιτικές συνέπειες για τους ελληνικούς πληθυσμούς της Μικράς Ασίας και της Κύπρου, οι πληθυσμοί αυτοί ταυτίστηκαν με το ελληνικό κράτος και θεώρησαν ότι η ενσωμάτωσή τους σ' αυτό θα επέφερε κοινωνική, πολιτική και οικονομική πρόοδο. Παρά τις άλλες λειτουργίες που είχε στην κοινωνία που ελεγχόταν από το ελληνικό κράτος, ο ελληνικός αλυτρωτισμός είχε ανεξάρτητη απήχηση στις μάζες — τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Μικρά Ασία και την Κύπρο.[30] Επιπρόσθετα, για τους αλύτρωτους «το όνειρο της Μεγάλης Ιδέας δεν περιείχε απλώς την ιδέα της εθνικής ενδυνάμωσης, αλλά και την υπόσχεση της λύτρωσής τους από ένα αυθαίρετο και αυταρχικό καθεστώς»[31].

Ο ελληνικός εθνικισμός στις «αλύτρωτες» περιοχές αντιμετώπιζε συχνά «τη σύγχυση και την αμηχανία των πραγματικών δημογραφικών γεγονότων»[32]. Σε πολλές περιπτώσεις, οι εθνοτικά ελληνικοί πληθυσμοί συγκροτούσαν τοπικές μειονότητες που συνυπήρχαν με αριθμητικά ισχυρότερες μουσουλμανικές ομάδες. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι, συνυπήρχαν με σημαντικές αλβανόφωνες ή βλαχόφωνες κοινότητες που θα μπορούσαν να μπουν στην τροχιά άλλων ανταγωνιστικών εθνικισμών στα Βαλκάνια. Η εικόνα γίνεται πιο πολύπλοκη αν αναλογιστούμε ότι οι πληθυσμοί της Μικράς Ασίας, και ειδικότερα της ενδοχώρας της, που άρχισαν να ενσωματώνονται στην κουλτούρα του ελληνικού εθνικισμού, δεν μιλούσαν καν ελληνικά, έχοντας για μητρική γλώσσα την τουρκική. Το ζήτημα του ποιος θα εθεωρείτο Έλληνας κατέστη ζήτημα «εθελοντικής ταύτισης με τη μεγαλύτερη φαντασιακή κοινότητα του ελληνικού εθνους»[33]. Μια τέτοια ταύτιση δεν ήταν εγγενής στην κοινωνική συνείδηση των αλύτρωτων, αλλά «έπρεπε να ενσταλαχθεί και να καλλιεργηθεί» από τους διάφορους θεσμούς του ελληνικού κράτους και τις πολλές επεκτάσεις τους έξω από τα σύνορα του βασιλείου»[34]. Όπως συνέβη και με την εσωτερική διάσταση της δημιουργίας του εθνοκράτους, ο ρόλος της εκπαίδευσης στην εθνική ενσωμάτωση (γλωσσική, πολιτισμική, πολιτική) και στην πολιτικοποίηση της ελληνικής εθνότητας ανάμεσα στους «αλύτρωτους» ήταν κεφαλαιώδους σημασίας. Άλλοι παράγοντες που αποδείχθηκαν ιδιαίτερα αποτελεσματικοί ήταν η καθιέρωση ελληνικών προξενείων και υποπροξενείων, καθώς και οι δραστηριότητες εθνικιστικών οργανισμών και συνδέσμων. Η επίδραση του ελληνικού εθνικισμού στην πολιτική κοινωνικοποίηση των ελληνικών πληθυσμών της Μικράς Ασίας ήταν ιδιαίτερα σημαντική και το ελληνικό βασίλειο άρχισε να λειτουργεί και να γίνεται φυσιολογικά αποδεκτό ως το αδιαφιλονίκητο «εθνικό κέντρο» του ελληνισμού.

Ένα θεμελιώδες στοιχείο που προκύπτει είναι ότι το πολιτικό πρόγραμμα της Μεγάλης Ιδέας λειτούργησε ως μηχανισμός για τη νομιμοποίηση και τη στερεοποίηση του κατεστη-

30. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 17.
31. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 18.
32. Kitromilides, 1994 (XI), σσ. 168-169.

33. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 169.
34. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 169.

μένου που επικρατούσε στην Ελλάδα. Δεδομένου ότι η ενσωμάτωση των «αλύτρωτων» στο εθνικό κέντρο θεωρήθηκε η ύψιστη προτεραιότητα της ελληνικής πολιτικής, επουσιώδη θέματα εσωτερικής υφής, καθώς και εσωτερικές διαμάχες, απονομιμοποιήθηκαν και παραμερίστηκαν. Η κυριαρχία των καθιερωμένων ελίτ παρέμεινε, επομένως, χωρίς ουσιαστικό αντίπαλο, με την εθνικιστική ιδεολογία «να διαχέει την κοινωνική πίεση των υποδεέστερων στρωμάτων προς τις συντηρητικές δομές της ελληνικής κοινωνίας»[35]. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι μπορεί κάποιος να αρνηθεί ότι «οι επιδιώξεις της Μεγάλης Ιδέας είχαν ανεξάρτητη απήχηση στα αποθαρρημένα χαμηλά κοινωνικά στρώματα των πόλεων»[36]. Όπως επίσης δεν μπορεί κανένας να αρνηθεί ότι ο ελληνικός αλυτρωτισμός είχε διαφορετικό νόημα για τους «αλύτρωτους» Έλληνες παρά για τις πολιτικές ελίτ του ανεξάρτητου βασιλείου. Για τους πρώτους, η Μεγάλη Ιδέα

> περιείχε την υπόσχεση για τη λύτρωσή τους από έναν αυθαίρετο και αυταρχικό ζυγό... ο εθνικισμός για τους αλύτρωτους Έλληνες ήταν ένα συγκεκριμένο αίτημα για πολιτική τάξη και υλική πρόοδο κάτω από την αιγίδα μιας εθνικής οντότητας με την οποία θα μπορούσαν να ταυτιστούν συμβολικά και πολιτισμικά.[37]

Και ήταν αυτό το νόημα της Μεγάλης Ιδέας

> που προσέφερε την ηθική και την ψυχολογική ορμή του ελληνικού αλυτρωτισμού. Ήταν αυτή ακριβώς η διάσταστη της ιδεολογίας της Μεγάλης Ιδέας που επέτρεψε στον ελληνικό αλυτρωτισμό να διαπεράσει τόσο

35. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 16.
36. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 17.
37. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 18.

> πλατιά και να τραβήξει τόσο αποτελεσματικά τους πληθυσμούς της αλύτρωτης ελληνικής περιφέρειας.[38]

Η αντινομία Ορθοδοξίας και εθνικισμού

Πέρα από την αμφισβήτηση του αξιώματος της «εθνικής παλιγγενεσίας», που θεωρεί το έθνος μια αιώνια πολιτική κατηγορία, η ανάλυση του ελληνικού εθνικισμού οδηγεί και στην αναθεώρηση μιας άλλης αντίληψης, που επίσης κατέχει σημαίνουσα θέση τόσο στην κυρίαρχη ιστοριογραφία όσο και στον πολιτικό λόγο. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η Ορθοδοξία παρουσιάζεται ως ο πνευματικός υπέρμαχος του εθνικισμού. Οι απαρχές αυτής της αντίληψης τοποθετούνται στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Ενώ η ταύτιση της Ορθοδοξίας με τον εθνικισμό είναι μια μοντέρνα εξέλιξη που αντιμάχεται τις παραδοσιακές έννοιες της θρησκείας και της εθνότητας στα Βαλκάνια, υπάρχει «μία θεμελιώδης και θεωρητικά αδιασάλευτη αντινομία ανάμεσα στην Ορθοδοξία και τον εθνικισμό».[39] Ο αναλυτής οφείλει να εστιάσει την προσοχή του πάνω στις διαδικασίες και τις εσωτερικές διαμάχες, μέσα από τις οποίες η Ορθόδοξη εκκλησία εθνικοποιείται και αναλαμβάνει να υπηρετήσει τα συμφέροντα της κοσμικής εθνικιστικής ιδεολογίας.[40]

Αναμφίβολα, η Ορθόδοξη εκκλησία στα Βαλκάνια «βοήθησε στη διατήρηση της συλλογικής ταυτότητας κάτω από τον οθωμανικό ζυγό, θεσμοθετώντας και τονίζοντας τη διάκριση ανάμεσα στους χριστιανούς υπόδουλους και τους μουσουλμάνους αφέντες»[41]. Και ούτε μπορεί να αμφισβητήσει κανένας

38. Kitromilides, 1994 (XII), σ. 18.
39. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 177.
40. Kitromilides, 1994 (XI).
41. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 178.

ότι η Ορθόδοξη εκκλησία, παίζοντας αυτό το ρόλο, βοήθησε επίσης στη διατήρηση των εθνογλωσσικών ιδιαιτεροτήτων και παραδόσεων. Η ταύτιση με την Ορθοδοξία, όμως, είχε θρησκευτικό, και όχι εθνικό, χαρακτήρα. «Η τοποθέτηση εθνικού περιεχομένου σε αυτή τη θρησκευτική διάκριση» συνιστά ιδεολογικό αναχρονισμό που δεν μπορεί να υποστηριχθεί από το ιστορικό αρχείο.[42] Για την παραδοσιακή οικουμενική ορθοδοξία, η θρησκευτική σύνδεση είναι κατά πολύ σημαντικότερη της κοσμικής εθνοτικής ταυτότητας. Δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν, έτσι, ότι η αρχική αντίδραση της Ορθόδοξης εκκλησίας τόσο απέναντι στο Διαφωτισμό όσο και στον εθνικισμό ήταν αρνητική.

> Η ενεργός αντίθεση του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης, κυρίως υπό τον Γρηγόριο Ε, ... στην εισαγωγή ιδεών του Διαφωτισμού στην ελληνική εκπαίδευση και κουλτούρα, αλλά και στο ελληνικό εθνικό κίνημα, αποτελεί τη σαφέστερη ένδειξη για την αντινομία ανάμεσα στην Ορθοδοξία και τον εθνικισμό.[43]

Με την εθνικοποίηση της Ορθοδοξίας, βέβαια, από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, η αντινομία αυτή επικαλύπτεται ή ενταφιάζεται.

Όπως θα μπορούσε να περιμένει κανείς, η βαλκανική Ορθοδοξία ηττήθηκε πρώτα από τον εθνικισμό στο επίπεδο των τοπικών εκκλησιών, με το Οικουμενικό Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης να «διατηρεί αποστάσεις» από τη νέα ιδεολογία που είχε αρχίσει να κυριαρχεί στη βαλκανική πολιτική.[44] Αμέσως μετά τη δημιουργία του νέου βασιλείου, η εκκλησία της Ελλάδας ανακηρύχθηκε αυτοκέφαλη παρά την

42. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 178.
43. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 181.
44. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 181.

αντίθετη γνώμη του Πατριαρχείου και παρά την απουσία οποιουδήποτε παραδοσιακού στοιχείου στο ορθόδοξο δόγμα που θα μπορούσε να δικαιολογήσει ή να εκλογικεύσει τη διοικητική ανεξαρτησία των εθνοτικών εκκλησιών από το οικουμενικό κέντρο της Κωνσταντινούπολης. Παρά τις κάποιες αρχικές δυσκολίες, και μετά την «ολοκληρωτική υποταγή της στο κράτος», η ελληνική εκκλησία εθνικοποιήθηκε με γρήγορους ρυθμούς και κατέστη όντως ο πνευματικός υπέρμαχος του ελληνικού εθνικισμού.[45] Την πορεία της ελληνικής εκκλησίας σύντομα ακολούθησαν και οι άλλες βαλκανικές εκκλησίες, των οποίων η ανεξαρτησία επίσης θεωρήθηκε κεφαλαιώδους σημασίας για τις διαδικασίες εθνογένεσης και συγκρότησης εθνικού κράτους που είχαν αρχίσει ήδη. Δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν, έτσι, ότι το 1872, αντιδρώντας κυρίως στο βουλγαρικό σχίσμα του 1870, το Οικουμενικό Πατριαρχείο καταδίκασε το «φυλετισμό», δηλαδή τον εθνικισμό.[46] Τέτοιες τάσεις χαρακτηρίζουν κατά καιρούς την εκκλησιαστική ιεραρχία του Πατριαρχείου, και στα πρόθυρα του 21ου αιώνα, το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως υπό τον Βαρθολομαίο, φαίνεται να επανακτά, διστακτικά πάντα, τον υπερεθνικό χαρακτήρα που είχε μέχρι και τα τέλη του 19ου αιώνα. Οι ορθόδοξες εθνικές εκκλησίες, όμως, συνεχίζουν τον εθνικιστικό τους ρόλο, και ο Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Χρυσόστομος αποτελεί μιαν από τις πλέον παραδειγματικές περιπτώσεις.

Η Ορθοδοξία αποδείχθηκε αδύναμη να σταματήσει την εξάπλωση του εθνικισμού. «Προσφυγές στο χριστιανικό δόγμα και τις ορθόδοξες παραδόσεις... δεν μπορούσαν να ανακόψουν την πορεία νέων δυνάμεων στην παγκόσμια ιστορία»[47]. Έτσι φτάσαμε όχι μόνον στην εθνικοποίηση των περιφερειακών ορθόδοξων εκκλησιών, αλλά και στην εμπλοκή του ίδιου

45. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 182.
46. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 181.
47. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 182.

του Οικουμενικού Πατριαρχείου στις εθνικές διαμάχες της περιοχής.[48] Ο κριτικός παράγοντας στην εθνικοποίηση και του Πατριαρχείου ήταν το πανσλαβικό κίνημα στη Μακεδονία που «δημιούργησε ένα κοινό μέτωπο ανάμεσα στις εθνικές επιδιώξεις του ελληνικού κράτους... και την επιμονή του Πατριαρχείου να υπερασπιστεί των κανονικών του δικαιωμάτων»[49]. Το ότι το Πατριαρχείο αντέδρασε πιο δυναμικά εναντίον της Βουλγαρικής, παρά της Ελληνικής, εκκλησίας συνδέεται βέβαια με την κυριαρχία του εθνοτικά ελληνικού στοιχείου στις υποθέσεις του οικουμενικού κέντρου της Ορθοδοξίας. Η αρχική σύναψη πάντως της συμμαχίας ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και το Πατριαρχείο δεν είχε εθνικό χαρακτήρα, αλλά βασίστηκε κυρίως σε κοινά πολιτικά συμφέροντα. Όμως, μια διαφορετική δυναμική τροχιοδρομήθηκε, και από τα τέλη του 19ου αιώνα το Πατριαρχείο άρχισε να χάνει την οικουμενικότητά του και να ταυτίζεται με τις επιδιώξεις του ελληνικού εθνικισμού στις περιοχές που ήταν ακόμα υπό οθωμανική κυριαρχία. «Αυτή η τοποθέτηση», πρέπει να παραδεχθούμε,

> αντιπροσώπευσε μια ριζοσπαστική τομή στην παράδοση του Πατριαρχείου που είχε ακολουθήσει μια συμβιβαστική πολιτική απέναντι στο οθωμανικό κράτος, γνωρίζοντας πολύ καλά από την εμπειρία αιώνων ότι η νομιμοφροσύνη προς τους Οθωμανούς ήταν το κλειδί τόσο στην επιβίωση της Εκκλησίας και του ποιμνίου της μέσα στην αυτοκρατορία όσο και στη διατήρηση των παραδοσιακών προνομίων του Πατριαρχείου.[50]

48. Kitromilides, 1994 (XI), σσ. 182, 183.
49. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 183.
50. Kitromilides, 1994 (XI), σ. 184.

Επιπρόσθετα, η διασύνδεση του Πατριαρχείου με τον ελληνικό εθνικισμό δεν επετεύχθη χωρίς εσωτερικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στην ιεραρχία του Πατριαρχείου που ταυτίστηκε πλήρως με την πολιτική του ελληνικού κράτους και σε εκείνους που συνέχισαν να βλέπουν την Οικουμενική Ορθοδοξία με τον παραδοσιακό και εθναρχικό της μανδύα. Επιτούτου, οι διαμάχες ανάμεσα στον Πατριάρχη Ιωακείμ Γ´ και τον Επίσκοπο Σμύρνης Χρυσόστομο, καθώς και το λεγόμενο «αρχιεπισκοπικό ζήτημα» στην Κύπρο αποτελούν χρήσιμα παραδείγματα.[51]

Με την υποταγή της Ορθοδοξίας στον εθνικισμό, η εξάπλωση του τελευταίου ήταν ραγδαία. Το αποτέλεσμα ήταν, βέβαια, η εξαφάνιση της ορθόδοξης ενότητας της παραδοσιακής κοινωνίας των Βαλκανίων και το ξεκίνημα μιας νέας εποχής, δραματικά διαφορετικής από την προηγούμενη. «Η προηγούμενη περίοδος ήταν περίοδος ξένης κυριαρχίας από μιαν υπερεθνική αυτοκρατορία, με τους λαούς της Νοτιοανατολικής Ευρώπης να συγκροτούν μιαν ενοποιημένη κοινωνία και να μοιράζονται, σε μεγάλο βαθμό, μια κοινή κουλτούρα»[52]. Κατά την περίοδο όμως που διαμορφώθηκε από τον εθνικισμό, «η γεωγραφική περιοχή των Βαλκανίων είναι διαχωρισμένη από εθνικά σύνορα, ενώ οι πολιτισμικές παραδόσεις είναι σημαντικά επηρεασμένες από εθνικά αξιώματα συνδεδεμένα με συγκεκριμένα κράτη»[53].

51. Το αρχιεπισκοπικό ζήτημα παραμένει ένα από τα πλέον νεφελώδη κεφάλαια στη σύγχρονη κυπριακή ιστορία. Το θέμα χρήζει συστηματικής ανάλυσης που δεν έχει επιχειρηθεί ακόμα από μια σφαιρική κοινωνικοπολιτική σκοπιά. Για κάποια πολύ χρήσιμα θεμελιώδη στοιχεία πάνω στα οποία θα μπορούσε να χτιστεί ένα ευρύτερο ερευνητικό έργο για το αρχιεπισκοπικό ζήτημα, βλ. Katsiaounis, 1996.
52. Kitromilides, 1994 (X), σ. 75.
53. Kitromilides, 1994 (X), σ. 75.

Οι αντιφάσεις της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας

Στη σύγχρονη ελληνική ιστορία, το θέμα της ταυτότητας παρουσιάζεται υπέρμετρα πολιτικοποιημένο, σε σύγκριση, πάντα, με τις οικονομικά αναπτυγμένες κοινωνίες της Δύσης. Η ταυτότητα νοηματοδοτείται ως μια σειρά διλημμάτων που θα μπορούσαν να συνοψιστούν στις αντιπαραθέσεις Δύσης και Ανατολής, ορθολογισμού και παράδοσης, εκσυγχρονισμού και συντήρησης. Το πείραμα του Διαφωτισμού απέτυχε (ή, καλύτερα, συνεχώς αποτυγχάνει), αλλά ουδέποτε εξαφανίζεται παντελώς από το πολιτικο-ιδεολογικό σκηνικό. Το δίλημμα «*Έλλην ή Ρωμιός*» κατά τον Κ. Τσουκαλά παραμένει πάντα μπροστά στο νεοέλληνα που παρουσιάζεται καταδικασμένος να μην μπορεί να ξεφύγει από τα ιδεολογικά προβλήματα και τις αντιφάσεις που εμφανίζονται στην κοινωνική κατασκευή της νεοελληνικής ταυτότητας.[54] Αξίζει, πιστεύω, να τονιστεί ότι αυτή η έντονη πολιτικοποίηση και ιδεολογικοποίηση της ταυτότητας δεν παρουσιάζεται στις λεγόμενες σύγχρονες κοινωνίες του δυτικού κόσμου. Στη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική, το ζήτημα της ταυτότητας ιδιωτικοποιείται σε μεγάλο βαθμό, με αποτέλεσμα τη δημιουργία κοινωνιών στις οποίες η ρευστότητα και ο εθελοντισμός της ταυτότητας εκλαμβάνονται ως ατομικό δικαίωμα και ελευθερία. Οι κοινωνίες αυτές είναι ανεκτικές προς τη διαφορετικότητα, και είναι ακριβώς σ' αυτό το σημείο όπου έγκειται η ισχύς της κοινωνίας των πολιτών που τις χαρακτηρίζει. Δεδομένης της συνεχιζόμενης υπέρμετρης ενασχόλησης των Ελλήνων με την εθνική τους ταυτότητα, δεν είναι τυχαίο που πολλοί ξένοι δυσκολεύονται συχνά να καταλάβουν τη «μανία» και τους προβληματισμούς που έχει ο νεοέλληνας για τη συλλογική του ταυτότητα — ούτε είναι επίσης τυχαίο ότι θεωρούν αυτά τα στοιχεία άκρως αναχρονιστικά και ανορθολογικά.

54. Τσουκαλάς, 1994.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΑΝΟΔΟΣ ΤΟΥ ΚΥΠΡΙΩΤΙΣΜΟΥ ΣΤΑ ΠΡΩΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΜΕΤΑ ΤΟ 1974

Αναμφίβολα, το «μαύρο καλοκαίρι» του 1974 αποτελεί καταλυτικό σταθμό στη σύγχρονη κυπριακή ιστορία. Μια άμεση συνέπεια της τουρκικής εισβολής στην ελληνοκυπριακή πολιτική κουλτούρα ήταν η προσωρινή περιθωριοποίηση του εθνικισμού και η παράλληλη άνοδος μιας κυπριωτικής ιδεολογίας. Η περίοδος από το 1974 μέχρι τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1980 μπορεί όντως να θεωρηθεί η λαμπρή περίοδος του κυπριωτισμού — της ιδεολογίας που ιστορικά έχει αντιστρατευτεί τον ελληνικό εθνικισμό, προτείνοντας το όραμα μιας *πολιτικά* αυτόνομης Κύπρου. Δεδομένου ότι η επανένωση του νησιού κατέστη η βασική προτεραιότητα της ελληνοκυπριακής κοινότητας, η έμφαση φυσιολογικά μετακινήθηκε προς την ανεξαρτησία της Κύπρου — ακριβώς γιατί η ανεξαρτησία θεωρήθηκε εκ των ουκ άνευ για την επίτευξη μιας λύσης που θα επανένωνε την Κύπρο και θα αποκαθιστούσε την ιστορική και τη γεωγραφική συνέχεια των Ελληνοκυπρίων. Τόσο το σύμβολο της ένωσης όσο και ο ευρύτερος πολιτισμικός λόγος που το περιβάλλει, φυσιολογικά συνδέθηκαν με τα γεγονότα που συναποτέλεσαν την καταστροφή του 1974: τρομοκρατία, φασιστικός αυταρχισμός και κατάλυση της δημοκρατίας, ξένη εισβολή, αγνοούμενοι, προσφυγιά. Οι ενωτικοί έτσι, αλλά και γενικότερα η Δεξιά που τους στέγασε στον νεοϊδρυθέντα δη-

μοκρατικό Συναγερμό (ΔΗΣΥ) του Γλαύκου Κληρίδη, εξοστρακίστηκαν σχεδόν ολοκληρωτικά. Ταυτόχρονα, οι Ελληνοκύπριοι άρχισαν συνειδητά να διαφοροποιούν τις πολιτικές τους τύχες από την Ελλάδα.[1]

Η έμφαση στην κυπριακή ανεξαρτησία οδήγησε σε σημαντικές μεταβολές στην επίσημη ελληνοκυπριακή ιστοριογραφία και στην επανερμηνεία βασικών πτυχών του πρόσφατου πολιτικού παρελθόντος. Ο αγώνας της ΕΟΚΑ, για παράδειγμα, αντιμετωπίζεται τώρα ως αντι-αποικιακός και ανεξαρτησιακός — παρά ως ένα κίνημα που επιδίωκε την ένωση με την Ελλάδα. Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, έτσι, ότι από το 1974 παρουσιάζεται ένα αυξημένο ενδιαφέρον για τον επίσημο συμβολισμό και εορτασμό της ανεξαρτησίας του νησιού. Ενώ η μέρα της ανεξαρτησίας δεν ετιμάτο σχεδόν καθόλου πριν από το 1974 —όταν η έμφαση ήταν στις εθνικές επετείους του ελλαδικού κράτους—, τώρα θεωρείται το σημαντικότερο επετειακό γεγονός του ελληνοκυπριακού πολιτικού ημερολογίου. Παράλληλα, και για πρώτη φορά μετά το 1960, η κυπριακή σημαία άρχισε να χρησιμοποιείται σε μεγάλη κλίμακα και να αντικαθιστά (ή τουλάχιστον να τοποθετείται δίπλα από) την ελληνική σημαία που είχε εκφράσει την προσκόλληση των Ελληνοκυπρίων στη «μητέρα πατρίδα» και τα διφορούμενα αισθήματά τους για την κυπριακή ανεξαρτησία.[2]

1. Mavratsas, 1996, 1997· Papadakis, 1993· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991. Το γεγονός ότι ο Γλ. Κληρίδης, ένας από τους πλέον μετριοπαθείς Ελληνοκύπριους πολιτικούς, στέγασε πολιτικά τους ακροδεξιούς πραξικοπηματίες και φανατικούς εθνικιστές αποτελεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα παράδοξα της ελληνοκυπριακής πολιτικής κουλτούρας. Ένα άλλο εξίσου ενδιαφέρον παράδοξο συνοψίζεται στο ότι ενώ ο Πρόεδρος Κληρίδης χειρίζεται το κυπριακό πρόβλημα με ρεαλισμό, οι συνεργάτες του, που διαχειρίζονται την εσωτερική διακυβέρνηση του τόπου, ανεβάζουν τους τόνους της εθνικιστικής ρητορείας.

2. Mavratsas, 1996, 1997· Papadakis, 1993· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991.

Η κυπροκεντρική στροφή που ξεκίνησε με τα γεγονότα του 1974 φαίνεται και σε άλλες εξελίξεις ή καινοτομίες στην ελληνοκυπριακή ζωή. Η Κύπρος, για παράδειγμα, αποκτά «εθνική» ομάδα ποδοσφαίρου, την Εθνική Κύπρου, ενώ μέχρι τότε αντιπροσωπευόταν διεθνώς από τη «μεικτή Κύπρου». Η κυπριακή ιστορία αρχίζει να διδάσκεται στα κρατικά σχολεία σαν ξεχωριστό μάθημα, ενώ μέχρι τότε εθεωρείτο απλώς μέρος της ελληνικής ιστορίας.

Η υποχώρηση του εθνικισμού στα πρώτα χρόνια μετά το 1974, ακριβώς επειδή ο εθνικισμός θεωρήθηκε υπεύθυνος για την καταστροφή του 1974, οδήγησε την ελληνοκυπριακή ηγεσία σε σοβαρούς πολιτικούς συμβιβασμούς, με πρωταρχικό την αποδοχή ενός ομοσπονδιακού διακανονισμού του κυπριακού προβλήματος και ταυτόχρονα την επίσημη αποκήρυξη του βασικού αξιώματος της αλυτρωτικής ιδεολογίας που είχε κυριαρχήσει στην ελληνοκυπριακή πολιτική από το 1950 — την αποκήρυξη δηλαδή του ενωτικού αιτήματος. Στην προσπάθεια να πείσει όχι μόνο τους Τουρκοκύπριους, αλλά και τη διεθνή κοινότητα, ότι ήταν ειλικρινής στην αποδοχή μιας ομοσπονδιακής λύσης, η επίσημη ελληνοκυπριακή ηγεσία διακήρυξε την πολιτική της επαναπροσέγγισης με τους Τουρκοκύπριους, τονίζοντας ότι ο εχθρός είναι ο τουρκικός επεκτατισμός και ότι οι δύο κοινότητες θα μπορούσαν και πάλι να ζήσουν μαζί, όπως είχαν ζήσει και στο παρελθόν. Με ένα λόγο που αποσιωπά σχεδόν εντελώς την περίοδο 1960-74, όταν οι Ελληνοκύπριοι ουσιαστικά αγνόησαν τα συμφέροντα και τους φόβους των Τουρκοκυπρίων ενισχύοντας έτσι τον τουρκοκυπριακό εθνικισμό, η ελληνοκυπριακή ηγεσία τονίζει ότι η Τουρκία και οι σοβινιστές αντιπρόσωποί της ανάμεσα στους Τουρκοκύπριους είναι οι πραγματικοί διώκτες, έχοντας θυματοποιήσει τόσο τους Ελληνοκύπριους όσο και τους ίδιους τους Τουρκοκύπριους. Το ΑΚΕΛ υπερέβη τη συνθηματολογία της ειρηνικής συνύπαρξης, φτάνοντας στο σημείο να μιλήσει και για «αδελφικούς» δεσμούς ανάμεσα στους Τουρκοκύπριους και τους

Ελληνοκύπριους. Παρόλο που καμία άλλη ελληνοκυπριακή παράταξη δεν φάνηκε πρόθυμη να προχωρήσει όσο και το ΑΚΕΛ, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η επαναπροσέγγιση είχε και εξακολουθεί να έχει σημαντική θέση στον ελληνοκυπριακό πολιτικό λόγο[3]. Το βασικό επιχείρημα είναι ότι «αν πρόκειται να λύσουμε το πρόβλημά μας, πρέπει να βρούμε —όσο δύσκολο κι αν είναι αυτό— κοινή γλώσσα με τους Τουρκοκυπρίους»[4]. Το κατά πόσο οι Ελληνοκύπριοι εργάστηκαν πραγματικά για την επαναπροσέγγιση και συνειδητοποίησαν τι θα σήμαινε αυτή, είναι φυσικά άλλο θέμα. Ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, λ.χ., διερωτάται: «Μήπως δεν είμαστε ειλικρινείς; Μηπως οι πολιτικές μας διακηρύξεις για επαναπροσέγγιση και τη διάθεση να ζήσουμε ειρηνικά με τους Τουρκοκυπρίους πηγάζουν όχι από αλλαγή καρδιάς, αλλά απο αδυναμία;»[5]

Σε διαφορετικό επίπεδο ανάλυσης, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το ότι τα γεγονότα του 1974 δημιούργησαν και μια ψυχολογική απόσταση (ή, καλύτερα, αύξησαν αυτή την απόσταση) ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Ελλαδίτες. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το πραξικόπημα εναντίον του Μακαρίου που έδωσε την αφορμή για την τουρκική εισβολή, σχεδιάστηκε και εκτελέστηκε από την ελληνική χούντα και τους συνεργάτες της στο νησί. Επομένως, «οι καλαμαράδες», φυσιολογικά, κατηγορήθηκαν για την καταστροφή του 1974 και η Ελλάδα εμφανίστηκε ως «η μητέρα που πρόδωσε το παιδί της». Η αντίληψη ότι οι Ελληνοκύπριοι, παρά τη γνήσια ελληνικότητά τους (ή και εξαιτίας αυτής), είναι διαφορετικοί, και «καλύτεροι», από τους «καλαμαράδες» παρατηρείται και στην περίοδο πριν από το 1974. Παρόλο όμως που η αρνητική νοηματοδότηση της έννοιας του «καλαμαρά» ουσιαστικά αρχίζει στη δεκαετία του 1960, το αρνητικό νόημα καθώς και η συναισθηματική ρήξη ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Ελλαδίτες που σημειώνει, εντάθηκαν στα πρώτα χρόνια μετά το πραξικόπημα και την τουρκική εισβολή.[6]

3. Μαρκίδης, 1995· Papadakis, 1993· Stamatakis, 1991.

4. Κατσαμπάς, 1996, σ. 7. Εδώ έγκειται και η μετριοπάθεια και ο σχετικός ορθολογισμός της κυπριωτικής ιδεολογίας.

5. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1996, σ. 7.

Κυπριωτισμός και κυπριακή ταυτότητα

Ο όρος «κυπριωτισμός» χρησιμοποιήθηκε μέχρι τώρα χωρίς ακριβή ορισμό και πρέπει επομένως να αναλυθεί πιο συστηματικά. Σε γενικές γραμμές, ο κυπριωτισμός αναφέρεται στην ιδέα ότι η Κύπρος έχει τα δικά της εγγενή χαρακτηριστικά που την καθιστούν οντότητα διαφορετική και ανεξάρτητη από τις «μητέρες πατρίδες» των δύο μεγάλων εθνοτικών ομάδων του νησιού. Αυτή η κυπροκεντρική θεώρηση θέτει τη «μητρική» σχέση ανάμεσα στην Κύπρο και την Ελλάδα ή την Τουρκία υπό αμφισβήτηση και για τους κυπριωτιστές «πατρίδα οι Κύπριοι έχουν μόνο την Κύπρο και δεν υπάρχει η έννοια των μητέρων πατρίδων»[7]. Αυτό, φυσικά, αντιστρατεύεται την άποψη που κυριαρχεί στην εθνικιστική ιδεολογία (ελληνική και τουρκική) και θεωρεί την Κύπρο ως προέκταση της Ελλάδας και της Τουρκίας. Για τους κυπριωτιστές, η ανεξαρτησία ή η αυτονομία της Κύπρου παρουσιάζεται σε διαφορετικά επίπεδα (ιστορία, πολιτική, κοινωνική δομή, κουλτούρα), αλλά σπάνια παίρνει τη μορφή της ολοκληρωτικής απεμπλοκής από την Ελλάδα και την Τουρκία. Έτσι, ο κυπριωτισμός δεν αρνείται την ελληνική ή την τουρκική εθνότητα των κατοίκων του νησιού ούτε και τις πολιτισμικές τους καταβολές. Οι κυπριωτιστές όμως τονίζουν ότι η εθνοτική ταυτότητα, αλλά και γενικότερα οι πολιτισμικές καταβολές των Κυπρίων, έχουν αποκτήσει κάποια *sui generis* χαρακτηριστικά τα οποία όχι μόνον διαφο-

6. Papadakis, 1993· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991.

7. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 8.

ροποιούν τους Ελληνοκύπριους και τους Τουρκοκύπριους από τους Έλληνες και τους Τούρκους αντίστοιχα, αλλά επίσης δημιουργούν και κοινό έδαφος ανάμεσα στις δύο κοινότητες του νησιού.[8] Επομένως, ο κυπριωτισμός δεν προωθεί την ιδέα ενός κυπριακού εθνους — εκτός και αν η έννοια του έθνους χρησιμοποιείται αυστηρά ως πολιτική και γεωγραφική κατηγορία.

Με την ανεξαρτησία του 1960, ο κυπριωτισμός εμφανίζεται ως μια «απο-εθνικοποιημένη» πολιτική ιδεολογία που τονίζει ότι η Κύπρος αποτελεί ανεξάρτητη πολιτεία με συμφέροντα (κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά) διαφορετικά από αυτά του ελλαδικού ή του τουρκικού κράτους. Για τους κυπριωτιστές, για να δούμε τα πράγματα από μια διαφορετική σκοπιά, αυτό που μετρά περισσότερο δεν είναι η εθνότητα των κατοίκων της Κύπρου, αλλά η κυπριακή υπηκοότητά τους. Παρόλο που κυπριωτικά στοιχεία παρατηρούνται καθ' όλη τη σύγχρονη ιστορία της Κύπρου, πριν από το 1974 ο κυπριωτισμός σπάνια πήρε τη μορφή ενός συστηματικού κινήματος ικανού να απειλήσει την κρατούσα ιδεολογική ορθοδοξία στο νησί. Δεν πρέπει λοιπόν να μας εκπλήσσει ότι υπάρχουν πολύ λίγα ιστορικά ντοκουμέντα ή διακηρύξεις της κυπριωτικής ιδεολογίας — και αυτά κυρίως σε δημοσιεύματα της Αριστεράς. Η σχετική αποσιώπηση κυπριωτικών προσανατολισμών, ακόμα και μέσα στον αριστερό χώρο, είναι βεβαίως άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορική κυριαρχία της εθνικιστικής ιδεολογίας.

Από το 1920 μέχρι το 1940, κυπριωτικά στοιχεία εντοπίζονται σε μανιφέστα του Κομμουνιστικού Κόμματος Κύπρου —που μετεξελίχθηκε στο ΑΚΕΛ— και στις εφημερίδες *Πυρσός* και *Νέος Άνθρωπος* που εξέφραζαν την Αριστερά. Γι' αυτούς τους πρώιμους κυπριωτιστές, η καθαρή απόρριψη του ελληνοκυπριακού εθνικισμού πήγαζε από το διεθνισμό της

8. Lanitis, 1963· Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975, 1980.

μαρξιστικής ιδεολογίας και την προτεραιότητα του ταξικού αγώνα. Ο εθνικισμός έτσι θεωρείται μορφή «εσφαλμένης» ή «ψευδούς συνείδησης», μια ιδεολογία που στηρίζει την κυριαρχία της αστικής τάξης. Και υποστηρίζεται ότι οι εργατικές τάξεις των δύο κοινοτήτων, το ελληνοκυπριακό και το τουρκοκυπριακό προλεταριάτο, πρέπει να ενώσουν τις δυνάμεις τους για να προωθήσουν τα κοινά τους συμφέροντα. Στη δεκαετία του 1940, από τους πλέον ένθερμους υπστηρικτές του κυπριωτισμού ήταν ο Α. Αδάμαντος, ο κομμουνιστής δήμαρχος της Αμμοχώστου, και άλλοι αριστεροί όπως ο Φ. Ιωάννου και ο Π. Σέρβας που αποστασιοποιήθηκαν από το ΑΚΕΛ εξαιτίας της στροφής του υπέρ του ενωτικού αγώνα. Αξίζει να σημειώσουμε ότι η παρουσία αυτών των κυπριωτιστών έχει διαγραφεί ουσιαστικά από την κυρίαρχη συλλογική συνείδηση του ΑΚΕΛ, με πολύ λίγους από τους σύγχρονους κομμουνιστές να ξέρουν ή να θυμούνται τον Αδάμαντο και τον Ιωάννου και τις διαμάχες τους με τον Ε. Παπαϊωάννου, τον επί χρόνια γενικό γραμματέα του ΑΚΕΛ, που κατόρθωνε να συνδυάζει τον ελληνικό εθνικισμό με τον ορθόδοξο μαρξισμό.

Μαζί με την κομμουνιστική εκδοχή του κυπριωτισμού, όμως, αναπτύχθηκε και ένας φιλελεύθερος εκσυγχρονιστικός κυπριωτισμός που εκφράστηκε κυρίως από τον Ν. Λανίτη, έναν από τους σημαντικότερους επιχειρηματίες και βιομηχάνους του νησιού, που στη δεκαετία του 1940 ίδρυσε το Κόμμα Προόδου. Οι απόψεις του Λανίτη επικεντρώνονται στην ιδέα ότι η συνεργασία ανάμεσα στις δύο κοινότητες είναι αναγκαία για τον εκσυγχρονισμό και την οικονομική ανάπτυξη — ή γενικότερα την «πρόοδο».[9] Ο Λανίτης υποστήριζε ότι «το σύνθημα *Ένωση* και μόνον *Ένωση* ήταν στην ουσία μια αρνητική πολιτική» και παρότρυνε τους Ελληνοκύπριους να «αυτοσυγκρατήσουν τις εθνικιστικές τους επιδιώξεις» και να σεβαστούν

9. Lanitis, 1963, σ. 8.

την υπογραφή τους στις συμφωνίες Λονδίνου-Ζυρίχης. Παρά τις αδυναμίες αυτών των συμφωνιών, σημειώνει ο Λανίτης, «μια συμφωνία είναι τόσο καλή όσο καλοί είναι και οι άνθρωποι που την εφαρμόζουν» και η ελληνοκυπριακή πλειοψηφία οφείλει «να κερδίσει την εμπιστοσύνη των Τουρκοκυπρίων»[10].

Παρόλο που ο κυπριωτισμός έχει αναπτυχθεί αναμφίβολα ως αντίδραση προς τον ελληνικό εθνικισμό στην Κύπρο, ο μελετητής του εθνικισμού μπορεί όντως να θέσει το ερώτημα κατά πόσο και ο ίδιος ο κυπριωτισμός δεν αποτελεί μια διαφορετική μορφή εθνικισμού. Ο κυπριωτισμός πληροί πολλά από τα κριτήρια που χρησιμοποιούνται σε ορισμούς του εθνικισμού (την έμφαση στην κοινή ιστορία, στην κοινή πατρίδα και την κοινή πολιτική ταυτότητα) και, επομένως, μπορεί να περιγραφεί ως ένας κυπριακός, αντί ελληνοκυπριακός, εθνικισμός. Θα μπορούσαμε έτσι να δούμε τον κυπριωτισμό ως έναν πολιτικό —ή και αντι-εθνοτικό— εθνικισμό «δυτικού τύπου» και τη διαμάχη του με τον ελληνικό εθνοτικό εθνικισμό, σαφώς «ανατολικού τύπου», ως διαμάχη αντιμαχόμενων εθνικισμών.[11] Πρέπει να σημειωθεί, όμως, ότι ενώ οι οπαδοί του ελληνοκυπριακού εθνικισμού συνήθως αποδέχονται πρόθυμα το χαρακτηρισμό του «εθνικιστή», οι κυπριωτιστές παρουσιάζουν τις απόψεις τους ως ξεκάθαρα αντι-εθνικιστικές και σίγουρα θα αποποιούνταν το χαρακτηρισμό του εθνικιστή, κυρίως, βέβαια, γιατί στην Κύπρο ο χαρακτηρισμός αυτός έχει συνδεθεί στενά με τον ελληνοκυπριακό αλυτρωτισμό. Τόσο για το κομμουνιστικό ΑΚΕΛ όσο και για άλλα κυπριωτικά στοιχεία, «ο αγώνας κατά του εθνικισμού-σοβινισμού» αποτελεί βασική πολιτική αρχή και θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για τη λύση

10. Lanitis, 1963, σσ. 6-8.

11. Αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει το θέμα ξεχωριστής μονογραφίας, με ιδιαίτερο θεωρητικό ενδιαφέρον. Για τη διαφοροποίηση ανάμεσα στον πολιτικό/δυτικό και τον εθνοτικό/ανατολικό εθνικισμό, βλ. Kellas, 1991· Ra'anan, 1991· Smith, 1991.

του κυπριακού.[12] Για τους Κυπριωτιστές, «οι εθνικιστές κουβαλούν νερό στο μύλο του Ντενκτάς... κατορθώνουν να ενισχύσουν τον Ντενκτάς και ν' αποδυναμώσουν τις φωνές της λογικής και της σύνεσης»[13]. Οι εθνικιστές, από την άλλη, μιλούν για «την ψύχωση του ΑΚΕΛ (και των άλλων κυπριωτικών δυνάμεων) με τον εθνικισμό-σοβινισμό»[14]. Υποστηρίζουν έτσι ότι

> σε μια ημικατεχόμενη χώρα, όπου ο γηγενής και κτήτωρ πληθυσμός διαρκώς υποχωρεί έναντι του αχόρταγου εισβολέα και κατακτητή, που διαρκώς αυτολογοκρίνεται φτάνοντας στο σημείο να θεωρήσει την πιθανότητα αναγνώρισης «τουρκικής ομοσπονδιακής περιφέρειας» επί ελληνικών κατακτημένων εδαφών, είναι ντροπή να μιλά κανείς για εθνικισμό.[15]

Και αυτό, γιατί η έμφαση στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό ουσιαστικά εξισώνει τις ευθύνες των Ελληνοκυπρίων, από τη μια, και της Τουρκίας και των Τουρκοκυπρίων, από την άλλη, για το κυπριακό πρόβλημα. Πρέπει να σημειωθεί, πάντως, ότι τα τελευταία χρόνια οι εθνικιστές προτιμούν να μιλούν για «εθνισμό» και να τον διαχωρίζουν από «τον εθνικιστικό πολιτικό δογματισμό», υπονοώντας ότι, ενώ ο δεύτερος μπορεί να έχει σοβινιστική ή επιθετική διάσταση, ο πρώτος είναι όχι μόνο ένα απόλυτα υγιές στοιχείο, αλλά και η «ενδεδειγμένη εθνική στάση... (το) να βλέπεις τα εθνικά ζητήματα μέσα από πρίσμα εθνικής ευαισθησίας και έγνοιας»[16]. Υποστηρίζουν έτσι

12. Κατσαμπάς, 1996· Κολοκασίδης, 1996.
13. Κατσαμπάς, 1996, σ. 7.
14. Μηνάς, 1996α, σ. 10.
15. Προδρόμου, 1996β, σ. 20.
16. Προδρόμου, 1996β, σ. 20.

ότι «ο εθνισμός, καλλιεργούμενος και αναπτυσσόμενος με γνησιότητα και ανιδιοτέλεια, είναι δύναμη ακατάβλητη και ζωογόνα, χωρίς την οποία είναι αδύνατη η αυτοσυνείδηση, η αυτόνομη και αξιοπρεπής ύπαρξη και η αυτοκαταξίωση για ένα λαό»[17]. Κανένας βέβαια δεν θα περίμενε ότι το εθνικιστικό στρατόπεδο θα αυτοαναιρούσε το ίδιο του το raison d'être, και αυτό που μπορεί να προσδιορίσει ο αναλυτής της εθνικιστικής ιδεολογίας είναι ακριβώς οι διαδικασίες μεταλλαγών και επαναπροσαρμογής του εθνικού λόγου (αυτό, δεν πρέπει να ξεχνάμε, είναι το θεμελιώδες στοιχείο κάθε εθνικισμού) σε νέα ιστορικά, πολιτικά και κοινωνικά δεδομένα. Όπως όλες οι ιδεολογίες, έτσι και ο εθνικισμός δημιουργεί μηχανισμούς που «καμουφλάρουν» βασικές παραμέτρους και δυναμικές της κοινωνικής πραγματικότητας[18] — με το ίδιο, βέβαια, να ισχύει και για τον κυπριωτισμό.

Σε γενικές γραμμές, η διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό αντιστοιχεί στην πολιτική αντιπαράθεση ανάμεσα στη Δεξιά και την Αριστερά. Ιστορικά όμως η εικόνα των κοινωνικών βάσεων των δύο ιδεολογιών είναι σαφώς πολυπλοκότερη. Μέχρι και το 1960, οι κύριοι εκπρόσωποι του ελληνοκυπριακού εθνικισμού προέρχονταν από τις ομάδες που κυριαρχούσαν στην ελληνοκυπριακή πολιτική — την αστική τάξη, την εκκλησιαστική ηγεσία και τους ελλαδοσπουδασμένους διανοούμενους.[19] Δεδομένου ότι αυτές οι ομάδες συγκροτούσαν τον ευρύτερο χώρο της Δεξιάς — και παρά το γεγονός ότι ο εθνικισμός είχε ευρύτερη απήχηση στις μάζες —, η ηγεσία του εθνικιστικού κινήματος είχε μονοπωλ-

17. Μηνάς, 1996β. σ. 10.

18. Για την ιδιότητα αυτή των σύγχρονων ιδεολογιών, βλ. Voegelin, 1990.

19. Βλ. Attalides, 1979· Katsiaounis, 1996· Kitromilides, 1979· Κωνσταντινίδης, 1996.

ληθεί αναμφίβολα από τη Δεξιά. Και αυτό, παρά το ότι ακόμα και οι κομμουνιστές, που είχαν εκφράσει δειλά κάποιες κυπριωτικές απόψεις, συχνά υποστήριζαν ενωτικές θέσεις. Μετά την ανεξαρτησία όμως ο κυπριωτισμός άρχισε να συνδέεται με τις ελίτ που είχαν συμφέροντα στην κυπριακή ανεξαρτησία — και ειδικότερα στην ύπαρξη μιας ανεξάρτητης κυπριακής κρατικής μηχανής — και που σίγουρα δεν ανήκουν στο χώρο της Αριστεράς. Ο κυπριωτισμός, βέβαια, εξακολούθησε να εκφράζεται από το ΑΚΕΛ, παρόλο που από το 1963 μέχρι το 1966 οι κομμουνιστές υποστήριξαν ενωτικές θέσεις.[20] Επιπρόσθετα, η ανεξαρτησιακή πολιτική του Μακαρίου υποστηριζόταν από μερίδα της Δεξιάς και την πλειοψηφία των κεντρώων. Στα πρώτα χρόνια μετά το 1974, όταν ο κυπριωτισμός κέρδισε σημαντικό έδαφος και σε μεγάλο βαθμό επισημοποιήθηκε σε κρατική ιδεολογία, ο εθνικισμός περιορίστηκε στη Δεξιά — και ίσως μόνο ανάμεσα στα πιο εξτρεμιστικά της στοιχεία. Με την εμφάνιση ενός νέου ελληνοκυπριακού εθνικισμού στα μέσα της δεκαετίας του 1980, ο κυπριωτισμός αρχίζει να συνδέεται στενά με την κομμουνιστική Αριστερά, με τη σοσιαλιστική ΕΔΕΚ να παρουσιάζεται ως μία από τις πλέον εθνικιστικές πολιτικές δυνάμεις στο νησί.[21] Κυπριωτικά στοιχεία, όμως, εξακολουθούν να χαρακτηρίζουν μερίδα της Δεξιάς, τους

20. Για τη στάση του ΑΚΕΛ, βλ. Κακουλλή, 1990. Αξίζει να σημειωθεί ότι το ΑΚΕΛ έχει εκδώσει πρόσφατα ανακοίνωση με την οποία κατακρίνει και απορρίπτει τη στάση του υπέρ της ένωσης στη δεκαετία του 1960. Η παραδοχή λαθών του παρελθόντος είναι μια συνειδητή προσπάθεια επανα-διεκδίκησης και οικειοποίησης του παρελθόντος, κάτι που συμβαίνει σπάνια στη σύγχρονη ελληνοκυπριακή ιστορία, όπου οι προσπάθειες για τη συγγραφή της ιστορίας εκ νέου δεν εμπεριέχουν την παραδοχή ιδίων σφαλμάτων.

21. Mavratsas, 1997· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991. Ο «αριστερός» εθνικισμός της ΕΔΕΚ είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα τριτοκοσμικού εθνικισμού.

φιλελεύθερους αστούς, και στα μέσα της δεκαετίας του 1990 μία από τις πιο ενδιαφέρουσες αντιπαραθέσεις είναι ανάμεσα στις δύο κύριες εφημερίδες της Δεξιάς, τη *Σημερινή* και την *Αλήθεια*. Η *Σημερινή* εκφράζει σαφώς εθνικιστικές θέσεις και αντιπροσωπεύει τα παραδοσιακά μικροαστικά στρώματα και τους εθνικιστές διανοουμένους. Η *Αλήθεια*, από την άλλη, εκφράζει μετριοπαθείς κυπριωτικές θέσεις και αντιπροσωπεύει τη μεσαία και ανώτερη αστική τάξη. Επομένως, η αναγωγή της διαμάχης ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό σε καθαρά ταξική αντιπαράθεση υπεραπλουστεύει την ιστορική εικόνα και δεν αντικατοπτρίζει τις υπάρχουσες πραγματικότητες.

Στην περίοδο μετά το 1974, η πλέον συστηματική διατύπωση της κυπριωτικής ιδεολογίας αναπτύχθηκε από τον Νεοκυπριακό Σύνδεσμο, έναν οργανισμό που ιδρύθηκε το Μάη του 1975, «είναι κυπροκεντρικός στις θεωρήσεις του», και στοχεύει στη διαφύλαξη και την προώθηση της κυπριακής ανεξαρτησίας.[22] Η ίδρυση του Συνδέσμου ήλθε ως αντίδραση στα γεγονότα του 1974, ως προσπάθεια για τη δημιουργία μιας πολιτικής ατμόσφαιρας στην οποία τα «λάθη» που οδήγησαν στο 1974 δεν θα επαναληφθούν. Έτσι, μετά την καταστροφή του χουντικού πραξικοπήματος και της τουρκικής εισβολής, ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος διακήρυξε ότι έφτασε η ώρα «να σημειώσουμε τα μαθήματα που πρέπει να εξαχθούν από τις φωτιές του Πενταδακτύλου»[23]. Η διάθεση και τα κίνητρα των ανθρώπων που ίδρυσαν το Σύνδεσμο φαίνονται καθαρά στην ιδρυτική του διακήρυξη:

> Τώρα που στέγνωσαν τα δάκρυα, τώρα που έχει περάσει η οργή και η απελπισία, πρέπει να σκεφτούμε.

22. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.
23. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.

> Ήμασταν ευτυχισμένοι, ήμασταν τίμιοι, ανεκτικοί και φιλελεύθεροι. Ζούσαμε στη γαλήνη και την ξεγνοιασιά και σιωπούσαμε. Τώρα πληρώνουμε την ένοχη σιωπή μας. Πρέπει να ψάξουμε στη σκέψη και τη συνείδησή μας, εμείς οι πολλοί, για να αξιοποιήσουμε το απότομο ξύπνημα των εφτά ημερών. Τα παιδιά μας, οι γενιές που θα έλθουν, περιμένουν από μας να δράσουμε για να μη βρεθούν στην ίδια θέση μ' εμάς.[24]

Με δεδομένη τη διχοτόμηση του νησιού το 1974, αλλά και τον αναμφισβήτητο συσχετισμό της με τον ελληνοκυπριακό εθνικισμό, είναι αλήθεια ότι ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος όντως εξέφρασε κατά τα πρώτα χρόνια μετά την εισβολή τα κυρίαρχα ελληνοκυπριακά συναισθήματα. Η πολιτική προτεραιότητα του Συνδέσμου ήταν να εργαστεί ούτως ώστε αυτοί οι «πολλοί», η πλειονότητα των Ελληνοκυπρίων, «δεν θα παρέμεναν σιωπηλοί» — όπως παρέμειναν όταν η Κυπριακή Δημοκρατία υπεσκάπτετο από φανατικούς εθνικιστές και την ελλαδική χούντα.

Ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος τονίζει ότι δεν αρνείται «την εθνική μας καταγωγή». «Οι άνθρωποι είναι εκείνο που νιώθουν, εκείνο που θέλουν να είναι. Και στην Κύπρο ζουν άνθρωποι που νιώθουν Έλληνες, Τούρκοι, Μαρωνίτες, Αρμένηδες»[25]. Ο Σύνδεσμος έτσι «ασφαλώς δεν θέλει την απαγκίστρωση των Ελληνοκυπρίων από την Ελλάδα... όσον αφορά τους πολιτιστικούς δεσμούς»[26]. Τονίζει όμως ότι είναι σημαντικό να

> διαχωριστεί το πολιτικό στοιχείο από το πολιτιστικό. Έτσι, για παράδειγμα, δέχεται ο Σύνδεσμος ότι έχουμε κοινά πολιτιστικά στοιχεία οι Ελληνοκύπριοι με την Ελλάδα...

24. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.
25. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 13.
26. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 13.

> αλλά δεν έχουμε κοινά πολιτικά στοιχεία με αυτήν... έχουμε διαφορετικό Σύνταγμα οι Κύπριοι από το αντίστοιχο ελληνικό, διαφορετική εξωτερική πολιτική.[27]

Το βασικό πρόβλημα, έτσι, είναι πρόβλημα «νομιμοφροσύνης και αφοσίωσης». Ο Σύνδεσμος έτσι διακηρύσσει ότι

> δεν είναι δυνατόν αυτός ο τόπος να επιβιώσει όταν η νομιμοφροσύνη και η αφοσίωση των Κυπρίων βρίσκεται αλλού, έξω από την Κύπρο. Και ο προσανατολισμός του Κυπρίου προς την Κύπρο παρά την Ελλάδα ή την Τουρκία δεν τον κάμνει πολιτιστικά λιγότερο Έλληνα ή Τούρκο. Τον φέρνει όμως πιο κοντά στην ιδέα του Κύπριου πολίτη, έννοια χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει το Κυπριακό κράτος. Το 1960 αποφάσισε ή μάλλον δέχτηκε, θα 'ταν πιο σωστό —κι αυτό μέσα σε εισαγωγικά—, να δημιουργήσει ο Κύπριος το δικό του κράτος. Ωστόσο δεν συνειδητοποίησε ότι αυτό το κράτος χρειαζόταν πολίτες με νομιμοφροσύνη και αφοσίωση σ' αυτό. Έτσι όταν ξέσπασε η μπόρα του '74, το κράτος βρέθηκε ουσιαστικά χωρίς πολίτες και μάλιστα μια μερίδα απ' αυτούς ήταν έτοιμη, τη γενική σχεδόν μέχρι τότε περιφρόνηση προς το κράτος να τη μετουσιώσει σε θανάσιμο πλήγμα εναντίον του.[28]

Σε αυτό το πνεύμα, ο Σύνδεσμος διακηρύσσει ότι «πρέπει να ξαναδούμε σαν λαός τη ζωή μας από την αρχή. Ν' αρχίσουμε να σκεφτόμαστε πρώτα σαν Κύπριοι και μετά σαν Έλληνες ή Τούρκοι»[29]. Κι αυτό, διότι δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι «η πιο

27. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 13.
28. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 13.
29. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.

σημαντική αιτία της σημερινής κατάντιας μας είναι πως οι δύο μεγαλύτερες κοινότητες ζούσαν σε στεγανό διαχωρισμό, χωρίς επαφή, με λανθασμένες αντιλήψεις η μια για την άλλη... με λανθασμένα συνθήματα»[30]. Και αυτό, τονίζει ο Σύνδεσμος, παρά το γεγονός ότι οι δύο κύριες εθνοτικές ομάδες (καθώς και οι μικρότερες που κατοικούν στο νησί) μοιράζονται πολλά πολιτισμικά στοιχεία και χαρακτηριστικά που αναπόφευκτα δημιουργούν και μια κοινή κυπριακή ταυτότητα. Για τον Νεοκυπριακό Σύνδεσμο, η ουσία του κυπριωτισμού έγκειται σ' αυτό το σημείο:

> Είναι λοιπόν ο Κυπριωτισμός το διακριτικό του κυπριακού λαού. Εκείνο το αμάλγαμα στοιχείων και χαρακτηριστικών που τον διακρίνει από τους άλλους λαούς συμπεριλαμβανομένων του ελληνικού και του τουρκικού και που είναι το αποτέλεσμα της συμβίωσης των Κυπρίων στο χώρο που λέγεται Κύπρος, της αλληλεπίδρασης των κοινοτήτων και της συγκεκριμένης για την Κύπρο ιστορικής πορείας.[31]

Για τον Νεοκυπριακό Σύνδεσμο,

> ο κίνδυνος της διχοτόμησης της Κύπρου ή κατάλυσης του κράτους μας είναι συνεχής και η ευθύνη για την αποτροπή της ανήκει βασικά σ' εμάς τους Κυπρίους, και καμία χώρα έξω από την Κύπρο δεν μπορεί να βοηθήσει αποτελεσματικά είτε γιατί δεν έχει τη δύναμη είτε γιατί τα συμφέροντά της δεν ταυτίζονται πάντα με τα δικά μας.[32]

30. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.
31. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 15.
32. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.

Ο Σύνδεσμος τονίζει ότι ο εθνοτικός διαχωρισμός πρέπει να ξεπεραστεί «μέσα από την επαφή και τη συνεχή καλλιέργεια κατανόησης μεταξύ των κοινοτήτων, κατά τρόπο που να τονίζονται και αξιοποιούνται τα κοινά σημεία και ταυτόχρονα να περιορίζονται και εξομαλύνονται οι διαφορές»[33].

Παρά το μικρό μέγεθός του, ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος έπαιξε σημαντικό ρόλο ως ομάδα πίεσης προς την επίσημη ελληνοκυπριακή ηγεσία για να απο-εθνικοποιήσει την Κυπριακή Δημοκρατία και να ακολουθήσει μια καθαρά ανεξαρτησιακή πολιτική.[34] Τα μέλη του ήταν και είναι κατά κύριο λόγο διανοούμενοι και επαγγελματίες από τη μορφωμένη ελίτ του νησιού — και κυρίως άτομα που σπούδασαν στην Ευρώπη ή τη Βόρεια Αμερική. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι τα μέλη του Συνδέσμου συχνά παραδέχονται πως το γεγονός ότι σπούδασαν εκτός του ελλαδικού χώρου άλλαξε σημαντικά τη νοοτροπία τους και τους έκανε να συνειδητοποιήσουν τη σημασία της επικοινωνίας, αλλά και της ανοχής της διαφορετικότητας στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι αυτή η κυρίως αγγλοσαξονικά σκεπτόμενη ελίτ έχει συμφέροντα που εμπλέκονται στην κυπριακή ανεξαρτησία και το κυπριακό κράτος που συγκροτήθηκε μετά το 1960 μέσα από τις αποικιοκρατικές δομές.[35]

Παρόλο που τα μέλη του Συνδέσμου προέρχονται κυρίως από την ευρύτερη Αριστερά και τον κεντρώο χώρο, ο οργανισμός προσπάθησε να παραμείνει πάνω από κομματικές και

33. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.

34. Περιστιάνης, 1995.

35. Ο ισχυρισμός περί «αγγλοσαξονικής νοοτροπίας» των μελών του Νεοκυπριακού Συνδέσμου δεν βασίζεται σε στατιστικά στοιχεία, αλλά στην εθνογραφική τριβή του συγγραφέα με πολλά μέλη του Συνδέσμου στην περίοδο 1995-1997. Πάντως, η συντριπτική πλειοψηφία των μελών του Νεοκυπριακού Συνδέσμου έχει σπουδάσει σε πανεπιστήμια της Βρετανίας, των ΗΠΑ και του Καναδά. Πολλοί δε από αυτούς είναι υψηλόβαθμοι υπάλ-

μικροπολιτικές σκοπιμότητες. Οι ιδεολογικές καταβολές του Νεοκυπριακού δεν είναι μαρξιστικές, αλλά πηγάζουν από τον σύγχρονο φιλελευθερισμό όπως αυτός αναπτύχθηκε μέσα από την παράδοση του Διαφωτισμού και της Γαλλικής επανάστασης. Οι διακηρύξεις του Συνδέσμου συνάδουν με τα κυρίαρχα ιδεολογικά ρεύματα του δυτικού πολιτισμού. «Ο Νεοκυπριακός πιστεύει στις πανανθρώπινες αξίες και τα ιδανικά: την ελευθερία, τη δημοκρατία, την αδελφοσύνη, την ισότητα»[36]. Η έμφαση είναι στις έννοιες του πολίτη, της πλουραλιστικής δημοκρατίας και της πολυπολιτισμικής κοινωνίας και ο Σύνδεσμος «δεν πιστεύει σε ιδανικά που επικεντρώνονται σε ρατσιστικά ή φυλετικά κριτήρια»[37]. Δεδομένου ότι η ελληνοκυπριακή καταστροφή του 1974 ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την κατάλυση της δημοκρατίας, ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος φυσιολογικά τόνισε τη σημασία της προστασίας των δημοκρατικών διαδικασιών. «Η καθιέρωση δημοκρατικών αρχών σε όλη την κλίμακα της πολιτικής ζωής και η αυστηρή τήρησή τους είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωστή εξέλιξη της κυπριακής κοινωνίας»[38]. Ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος αυτοπαρουσιάστηκε όχι ως ένα νέο πολιτικό κόμμα, αλλά ως μια «ομάδα πίεσης» που ζητά υποστήριξη από ένα ευρύ ιδεολογικό φάσμα — που αποκλείει, βέβαια, τα ακραία εθνικιστικά στοιχεία. Πέτυχε έτσι να διατηρήσει αποστάσεις από όλα τα πολιτικά κόμματα, κατορθώνοντας να προσελκύσει και ανθρώπους που ανήκαν στην παραδοσιακή Δεξιά.

ληλοι του κυπριακού κράτους και δεν διστάζουν να παραδεχθούν ούτε ότι το τελευταίο αποτελεί συνέχεια της βρετανικής αποικιακής διοίκησης ούτε ότι η αποικιοκρατία είχε και θετικές επιδράσεις στην κυπριακή κοινωνία.

36. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 8.

37. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 8.

38. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΑΝΑΒΙΩΣΗ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗ ΔΕΚΑΕΤΙΑ ΤΟΥ 1980

Η περιθωριοποίηση του εθνικισμού στα πρώτα χρόνια μετά το 1974 αποδείχθηκε προσωρινή και μάλλον επιφανειακή.[1] Ενώ η περίοδος από το 1974 μέχρι τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1980 μπορεί όντως να θεωρηθεί η λαμπρή περίοδος του κυπριωτισμού, η εθνικιστική ιδεολογία δεν άργησε να επιστρέψει στο πολιτικο-ιδεολογικό προσκήνιο, και στα μέσα της δεκαετίας του 1990 εκφράζει και πάλι τα κυρίαρχα κοινωνικά στρώματα της ελληνοκυπριακής κοινότητας. Οι αλλαγές που άρχισαν, στο συνειδησιακό κυρίως επίπεδο, είναι σημαντικές. Στοιχεία και αντιλήψεις, τα οποία κατά τα πρώτα χρόνια μετά την εισβολή είχαν συνδεθεί άμεσα με την «προδοσία» και την «καταστροφή» του '74, νοηματοδοτούνται εκ νέου τώρα ως επιλογές που επιβάλλονταν από το εθνικό συμφέρον. «Το εκκρεμές των συλλογικών ταυτίσεων» ολοκληρώνει την πορεία του, επιστρέφοντας στο αρχικό σημείο, δηλαδή στον εθνικισμό και την ελληνοκεντρικότητα — στοιχεία που έχουν καθορίσει τη σύγχρονη πολιτική ιστορία της Κύπρου.[2]

---

1. Κιζίλγιουρεκ, 1993· Loizos, 1995· Μαρκίδης, 1995· Περιστιάνης, 1995· Sant Cassia, 1995· Stamatakis, 1991.

2. Η έννοια του «εκκρεμούς των συλλογικών ταυτίσεων» είναι του Ν. Περιστιάνη (1995).

Η κυπριωτική-κυπροκεντρική περίοδος παρουσιάζεται ως σύντομη απόκλιση — αποτέλεσμα της καταστροφής (ή καλύτερα της «τραγωδίας») του 1974 και του άμεσου προβληματισμού που αναπτύχθηκε με τα πολύ αρνητικά δεδομένα της τουρκικής εισβολής. Δεδομένου ότι το Κυπριακό πρόβλημα παραμένει άλυτο (με την επίσημη τουρκοκυπριακή ηγεσία να εκφράζει άκρως εθνικιστικές θέσεις και να διακηρύσσει ότι οι δύο κοινότητες του νησιού δεν μπορούν να ζήσουν μαζί, και με εμφανή την τουρκική απειλή), η κυπροκεντρική θεώρηση των πραγμάτων έχει αρχίσει να περιθωριοποιείται, με την Ελλάδα να προβάλλει και πάλι ως ο κύριος προστάτης των Ελληνοκυπρίων. Ο κοινωνικός ερευνητής, επομένως, πρέπει να έχει πάντα υπόψη ότι οι αλλαγές στο συνειδησιακό επίπεδο συνδέονται άμεσα με συγκεκριμένες πολιτικές και κοινωνικές διαδικασίες.

Το γεγονός που λειτούργησε ως ο καταλύτης που επέφερε σταδιακά τη μετακίνηση προς την εθνικιστική αφετηρία ήταν η εκλογική νίκη του ΠΑΣΟΚ το 1981. Ο Α. Παπανδρέου ανέβηκε στην εξουσία με μια καθαρά εθνικιστική (τριτοκοσμικού τύπου) πλατφόρμα, υποσχόμενος να καταστήσει τους Έλληνες πραγματικά κυρίαρχους της χώρας τους. Για τους Ελληνοκύπριους, αυτή ήταν μια νέα Ελλάδα, διαφορετική από εκείνη που τους είχε «προδώσει» το 1974. Ήταν μια Ελλάδα με την οποία θα μπορούσαν να ταυτιστούν και πάλι, ακόμα και χωρίς την *Ένωση*. Η ΕΔΕΚ πανηγύρισε τη νίκη του Παπανδρέου στους δρόμους της Λευκωσίας με ελληνικές σημαίες, διακηρύσσοντας ότι ο σοσιαλισμός οδεύει προς την Κύπρο μέσω της Ελλάδας. Επρόκειτο για την πρώτη δημόσια και πανηγυρική επαναχρησιμοποίηση της ελληνικής σημαίας μετά την καταστροφή του 1974, και η στροφή της ΕΔΕΚ αποδείχθηκε προφητική για τις αλλαγές που θα ακολουθούσαν σε μεγαλύτερη κλίμακα.

Παρόλο που η άνοδος του Παπανδρέου στην εξουσία το 1981 μπορεί να θεωρηθεί σπινθήρας για τον νέο ελληνοκυπριακό εθνικισμό, η μεταστροφή δεν ήταν άμεση. Η νέα ιδεολογία δεν άρχισε να αρθρώνεται συστηματικά παρά μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Το γεγονός επιπλέον που σηματοδοτεί την επιστροφή του εθνικισμού ως κυρίαρχης ιδεολογίας τοποθετείται ακόμα πιο αργά, στη νίκη του Γλαύκου Κληρίδη στις προεδρικές εκλογές του 1993 και στο σχηματισμό της συγκυβέρνησης ΔΗΣΥ-ΔΗΚΟ.

Η πλέον εμφανής διαφορά του νέου εθνικισμού από τον εθνικισμό του παρελθόντος είναι ότι η ιδεολογία έχει εγκαταλείψει τον αλυτρωτικό της προσανατολισμό. Η ένωση με την Ελλάδα δεν αποτελεί πλέον πολιτικό ζήτημα — με εξαίρεση, βέβαια, κάποιους περιθωριακούς κύκλους που έχουν εγκλωβιστεί αταβιστικά στη ρητορεία της δεκαετίας του 1950. Η κυπριακή ανεξαρτησία, τουλάχιστον ως επίσημη πολιτική αναφορικά με τον συνταγματικό χαρακτήρα της Κυπριακής Δημοκρατίας, είναι αποδεκτή από τη συντριπτική πλειοψηφία των Ελληνοκυπρίων και από όλα τα πολιτικά κόμματα που εκπροσωπούνται στην Κυπριακή Βουλή.[3] Σε μεγάλο βαθμό, η αποδοχή της ανεξαρτησίας πηγάζει από τη συνειδητοποίηση ότι, υπό το φως των αρνητικών δεδομένων του 1974, το νησί τότε μόνο θα μπορεί να επανενωθεί όταν οι Ελληνοκύπριοι και οι Τουρκοκύπριοι πετύχουν κάποιο (έστω και οδυνηρό) συμβιβασμό, συμφωνώντας σ' έναν πολιτικό διακανονισμό που θα δημιουργεί ένα ανεξάρτητο δικοινοτικό κράτος.[4] Πρόσφατα, όμως, η θέση αυτή έχει αρχίσει να αμφισβητείται έντονα, με μερικά εθνικιστικά στοιχεία να υποστηρίζουν ότι δεν μπορεί να υπάρξει κανένας «έντιμος συμβιβασμός», αφού η τουρκική πλευρά δεν θα τον αποδεχόταν, και να διακηρύττουν ότι η πολεμική επιλογή αποτελεί τη μόνη στρατηγική για την απελευθέρωση των κατεχομένων

3. Το μόνο πολιτικό κόμμα που τάσσεται εναντίον της ομοσπονδίας είναι οι Νέοι Ορίζοντες του Ν. Κουτσού. Το κόμμα, που ιδρύθηκε το 1996, δεν εκπροσωπείται στην Κυπριακή Βουλή γιατί στις βουλευτικές εκλογές του ιδίου έτους δεν συγκέντρωσε το ελάχιστο όριο του 3%.

4. Μαρκίδης, 1995· Papadakis, 1993· Stamatakis, 1991.

και την εκδίωξη του εισβολέα. Στην προοπτική αυτή, ο συνταγματικός χαρακτήρας της Κυπριακής Δημοκρατίας μετά την «απελευθέρωση» αποτελεί νεφελώδες κεφάλαιο, με κάποιους εθνικιστές να μην αμφισβητούν την ανεξαρτησία της κυπριακής πολιτείας, άλλους να οραματίζονται μιαν ελληνική συνομοσπονδία που να περιλαμβάνει και την Κύπρο, άλλους να πιστεύουν ότι το πρόβλημα θα λυθεί αυτόματα με την ένταξη της Κύπρου στην Ευρωπαϊκή Ένωση και άλλους πάλι να μην προβληματίζονται καθόλου για το θέμα. Προς το παρόν, για να επαναλάβω, το ζήτημα της ένωσης με την Ελλάδα απουσιάζει από τον κυρίαρχο ελληνοκυπριακό πολιτικό λόγο. Αυτό, βέβαια, θα μπορούσε να αλλάξει ραγδαίως και θα μπορούσαμε εύκολα να φανταστούμε διάφορα σενάρια (π.χ., προσάρτηση των κατεχομένων από την Τουρκία ή νέα τουρκική επίθεση) στα οποία οι Ελληνοκύπριοι θα μπορούσαν πάλι να απαιτήσουν την ένωση με την Ελλάδα.

Επιδιώξεις και πολιτικό σκηνικό

Στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής, ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός εκφράζεται ως επιδίωξη της ενδυνάμωσης των σχέσεων ανάμεσα στην Κυπριακή Δημοκρατία και την Ελλάδα. Αυτός ο προσανατολισμός πρέπει βέβαια να εξεταστεί σε σχέση με τη συνεχιζόμενη στρατιωτική παρουσία και τη (συχνά άμεση) απειλή της Τουρκίας. Όπως συνέβαινε και με το ενωτικό αίτημα (μία από τις επιδιώξεις του οποίου ήταν και η βοήθεια από το ελλαδικό κράτος), αυτό που οι Ελληνοκύπριοι απαιτούν, όταν τονίζουν την ελληνικότητά τους, είναι η προστασία από την Ελλάδα σε ενδεχόμενη νέα τουρκική επίθεση.[5] Ειδικά όταν οι σοσιαλιστές είναι στην εξουσία, η

5. Attalides, 1979.

Ελλάδα αποδέχεται δημόσια το ρόλο του προστάτη του κυπριακού ελληνισμού, ξεκαθαρίζοντας όχι μόνον ότι νέα τουρκική προέλαση στην Κύπρο αποτελεί αιτία πολέμου, αλλά και ότι η «αμυντική θωράκιση» του νησιού είναι τομέας στον οποίο η συνεργασία των δύο κρατών είναι αναγκαία. Υπό το φως αυτών των εξελίξεων πρέπει να κατανοήσουμε την υπογραφή από την κυπριακή και την ελλαδική κυβέρνηση του ενιαίου αμυντικού δόγματος, το οποίο θεωρεί την Κύπρο αναπόσπαστο τμήμα του αδιάλειπτου στρατηγικού χώρου του ελληνισμού. Το «δόγμα» πρέπει να ιδωθεί ως θεσμοποίηση και συστηματοποίηση της ελληνοκυπριακής αντίληψης ότι η Ελλάδα αποτελεί τον πιο πιστό σύμμαχο και αρωγό των Ελληνοκυπρίων. Πέρα όμως από το ενιαίο αμυντικό δόγμα Ελλάδας-Κύπρου, γίνεται επίσης λόγος και για ενιαίο δόγμα στην οικονομία, στη διοίκηση, στη δημόσια τάξη, στην εκπαίδευση και τον πολιτισμό. Η επιδιωκόμενη οργανική σύνδεση της Κυπριακής Δημοκρατίας με το ελλαδικό κράτος μπορεί βέβαια να εκληφθεί και ως μία νέα μορφή του ενωτικού αιτήματος. Όπως το θέτει Ελλαδίτης δημοσιογράφος, αναφερόμενος στα ενιαία δόγματα Ελλάδας-Κύπρου: «Αλήθεια, έχει σκεφτεί κανείς τι σημαίνουν στην ουσία τους όλα αυτά μαζί; Δεν παράγουν, δεν προβάλλουν προς τα έξω μια νεοενωσιακή πολιτική;»[6]

Στην επιδίωξη στενότερων σχέσεων με την Ελλάδα φαίνεται να συμφωνούν όλα τα πολιτικά κόμματα, με το ΑΚΕΛ βέβαια να διατυπώνει και κάποιο σκεπτικισμό, υποστηρίζοντας ότι το ενιαίο αμυντικό δόγμα υποσκάπτει την κυπριακή ανεξαρτησία — και, γενικότερα, ότι όσο περισσότερο οι Ελληνοκύπριοι στρέφονται προς την Ελλάδα τόσο περισσότερο θα στρέφονται και οι Τουρκοκύπριοι προς την Τουρκία. Ακόμα όμως και η παραδοσιακή αριστερά ξέρει ότι η έντονη απαίτηση να διατη-

6. Μαλούχος, 1996, σ. 33.

ρηθούν αποστάσεις από τη «μητέρα πατρίδα» θα επέφερε εκλογικές απώλειες. Έτσι εξηγούνται τόσο η (φραστική τουλάχιστον) ομοφωνία για τη διεξαγωγή πανεθνικής διάσκεψης όσο και η επιμονή στο ότι το κυπριακό πρόβλημα είναι θέμα που αφορά τον ελληνισμό στο σύνολό του.

Χωρίς να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι η υπό συζήτηση ομοσπονδία έχει σαφώς εθνοτικό χαρακτήρα (είναι μία δικοινοτική διζωνική ομοσπονδία που, μπορούμε να προβλέψουμε, θα εξακολουθεί να πολιτικοποιεί τον εθνοτικό διαχωρισμό και δεν θα επιλύει την εθνοτική διαμάχη), η απόρριψη της ομοσπονδίας συνιστά αναμφίβολα πολιτική θέση που συνδέεται με τον σύγχρονο ελληνοκυπριακό εθνικισμό. Επίσημα, η Κυπριακή Δημοκρατία εξακολουθεί να υποστηρίζει διακανονισμό του προβλήματος σε ομοσπονδιακή βάση. Στο βαθμό που η επίσημη ηγεσία εξακολουθεί να αποδέχεται την ομοσπονδιακή λύση, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι τα κυπριωτικά στοιχεία που ενδυναμώθηκαν στα πρώτα χρόνια μετά την εισβολή, εξακολουθούν να κυριαρχούν στην ελληνοκυπριακή πολιτική κουλτούρα. Όπως θα συζητηθεί όμως πιο κάτω, η έμφαση στην ελληνικότητα του νησιού, καθώς και η παρεπόμενη αδυναμία διαχωρισμού του πολιτικού από τον πολιτισμικό παράγοντα, βρίσκονται σε οργανική αντιπαράθεση με την ιδέα της ομοσπονδίας και την εθνοτική συνύπαρξη. Σε αυτό το σημείο, βέβαια, έγκειται και η «διπλοπροσωπία» της ελληνοκυπριακής πολιτικής ηγεσίας: ενώ επίσημα συζητά με τις εμπλεκόμενες χώρες και την τουρκοκυπριακή ηγεσία την ομοσπονδία, ταυτόχρονα, και κυρίως όταν απευθύνεται στις ελληνοκυπριακές μάζες, εξακολουθεί να χρησιμοποιεί έναν εθνικιστικό-απορριπτικό λόγο και να δημιουργεί ένα κλίμα στο οποίο οποιαδήποτε ομοσπονδιακή διακανόνιση του κυπριακού δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή. Η μελέτη των επικήδειων λόγων για τους εθνικούς ήρωες των Ελληνοκυπρίων που εκφωνούνται από υπουργούς και άλλους πολιτικούς παράγοντες, και η σύγκρισή τους με τη διατύπωση της επίσημης πολιτικής της ελληνοκυπριακής ηγεσίας θα ήταν ιδιαίτερα διαφωτιστική.[7]

Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι από την εκλογή κυρίως του Κληρίδη και της συγκυβέρνησης, η ιδέα της ομοσπονδίας έχει γίνει αντικείμενο έντονης κριτικής και αμφισβήτησης, με το επιχείρημα ότι η ομοσπονδία απαιτεί υπέρμετρες παραχωρήσεις, καθώς και την απεμπόληση απαραβίαστων δικαιωμάτων. Οι πολέμιοι της ομοσπονδίας, τώρα επίσημα στην κυβέρνηση μέσω του ΔΗΚΟ, τονίζουν την αντιδημοκρατική φύση της δικοινοτικής διπεριφερειακής ομοσπονδίας, και αρνούνται να αποδεχθούν οποιαδήποτε έννοια πολιτικής ισότητας ανάμεσα στις δύο κοινότητες. Στο βαθμό μάλιστα που το ποσοστό των Ελληνοκυπρίων που υποστηρίζουν μιαν ομοσπονδιακή λύση δεν ξεπερνά το 30%, οι δυνάμεις που απορρίπτουν την ομοσπονδία παρουσιάζονται να εκπροσωπούν τις κυρίαρχες ελληνοκυπριακές τάσεις.[8] Οι «απορριπτικοί» διακηρύσσουν ότι η

7. Τρία πολιτικά συνθήματα που σπάνια απουσιάζουν από τους επικήδειους λόγους για τους εθνικούς ήρωες των Ελληνοκυπρίων είναι: «Η Κύπρος είναι ελληνική», «Τα σύνορά μας είναι στην Κερύνεια» και «Όλοι οι πρόσφυγες στα σπίτια τους». Αντίθετα, η επίσημη ελληνοκυπριακή ηγεσία αποδέχεται τόσο τη δικοινοτικότητα όσο και τη διζωνικότητα της Κύπρου — στοιχεία που συνεπάγονται βέβαια ότι η Κύπρος δεν είναι ελληνική, ότι «τα σύνορά μας» σίγουρα δεν είναι στην Κερύνεια και ότι σίγουρα δεν θα επιστρέψουν όλοι οι πρόσφυγες. Συχνά, η αντίφαση αυτή προκαλεί την αμηχανία ή και τη δυσφορία όχι μόνον των ξένων που παρακολουθούν το κυπριακό πρόβλημα, αλλά και πολλών Ελληνοκυπρίων, που βιώνουν την πολιτική ζωή του τόπου ως ένα είδος περίεργης σχιζοφρένειας. «Άλλα λέγονται για εσωτερική κατανάλωση και άλλα στους ξένους». «Άλλα μας λένε και άλλα κάνουν». Σε μεγάλο βαθμό, οι προτάσεις αυτές συνοψίζουν το πώς αντιμετωπίζει η ελληνοκυπριακή μεσαία τάξη τους πολιτικούς θεσμούς της κυπριακής κοινωνίας.

8. Εύκολα λοιπόν θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι η κινητήρια δύναμη της ελληνοκυπριακής πολιτικής δεν είναι το κυπριακό πρόβλημα (όπως ισχυρίζονται όλοι οι πολιτικοί), αλλά το πελατειακό σύστημα και το κομματικό κράτος. Η συνεργασία, π.χ., ανάμεσα στο «απορριπτικό» ΔΗΚΟ και τον «ενδοτικό» ΔΗΣΥ για την εκλογή του Γλ. Κληρίδη στην προεδρία και

μόνη δίκαιη λύση του κυπριακού είναι αυτή που θα καθιέρωνε τη δημοκρατική κυριαρχία της πλειοψηφίας, διασφαλίζοντας ταυτόχρονα τα δικαιώματα της τουρκοκυπριακής μειονότητας. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι η αντιμετώπιση των Τουρκοκυπρίων ως «μειονοτικών» είναι ακριβώς η θέση την οποία απορρίπτει η συντριπτική πλειοψηφία της άλλης κοινότητας.

Στην πιο ριζοσπαστική του μορφή, ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός προωθεί μια συγκρουσιακή αντιμετώπιση της Τουρκίας και των Τουρκοκυπρίων, απορρίπτοντας την ιδέα της επαναπροσέγγισης με την τουρκοκυπριακή κοινότητα. Για τους ακραίους εθνικιστές:

> Η πολιτική της «επαναπροσέγγισης» αρνείται να δει, αρνείται να αντιληφθεί, αρνείται να αντιμετωπίσει τον παράγοντα Τουρκία, ως ήταν και ως είναι. Τον παραβλέπει, τον υποβαθμίζει. Μπροστά του αλληθωρίζει. Κι όταν λέμε «Τουρκία», εννοούμε βεβαίως το συγκεκριμένο τουρκικό κράτος με τις συγκεκριμένες δομές, τον συγκεκριμένο χαρακτήρα και τη συγκεκριμένη πολιτική, τόσο στο εσωτερικό της τουρκικής επικράτειας, σε βάρος των λαών και εθνοτήτων που υφίστανται την

η συνεργασία ανάμεσα στο «ενδοτικό» ΑΚΕΛ και την «απορριπτική» ΕΔΕΚ για την εκλογή δημοτικών αρχών δεν μπορεί παρά να θεωρηθούν ισχυρές ενδείξεις για το ότι η εξουσία αποτελεί το ύψιστο πολιτικό κριτήριο. Αυτό βέβαια δεν πρέπει να εκπλήσσει τον πολιτικό κοινωνιολόγο. Ότι το κεντρώο και παραδοσιακό ΔΗΚΟ, με τις εθνικιστικές θέσεις πάνω στο κυπριακό πρόβλημα, κατάφερε να συμμαχήσει με τον δεξιό ΔΗΣΥ, που έχει πιο μετριοπαθείς θέσεις πάνω στο κυπριακό πρόβλημα και αντιμετωπίζει πιο θετικά την ιδέα της ομοσπονδίας, δείχνει ότι ο ελληνικός εθνικισμός στην Κύπρο εξακολουθεί να λειτουργεί ως ιδεολογικός μηχανισμός που υποστηρίζει τη διατήρηση κατεστημένων συμφερόντων — εξακολουθεί δηλαδή να είναι μια ιδεολογία εξουσίας. Ο κοινός εχθρός του ΔΗΚΟ και του ΔΗΣΥ βέβαια δεν είναι άλλος από το κομμουνιστικό ΑΚΕΛ. Για τον εθνικισμό ως ιδεολογία εξουσίας, βλ. Λέκκας, 1996.

> τουρκική εξουσία, όσο και έναντι του Ελληνισμού... ιδίως... στον συγκεκριμένο χώρο της Κύπρου.[9]

Η πολιτική της επαναπροσέγγισης «αρνείται επίσης να δει την πραγματικότητα, το περιεχόμενο, τα μεγέθη, τις δομές, το χαρακτήρα, την ιστορία και την πορεία αυτού του παράγοντα που η ίδια ονομάζει ως τουρκοκυπριακή κοινότητα»[10]. Σ' αυτή την αντίληψη, η τουρκοκυπριακή κοινότητα «είναι ιστορικά προϊόν, αποτέλεσμα, διαμόρφωση, του νεοχιτλερικού καθεστώτος που επέβαλε με τρομοκρατικές και απροκάλυπτα δολοφονικές μεθόδους η Άγκυρα στην τουρκοκυπριακή μειονότητα, πολύ προτού ο Αττίλας εισβάλει το 1974 στην Κύπρο»[11]. Όσοι Ελληνοκύπριοι λοιπόν προωθούν την πολιτική της επαναπροσέγγισης, θεωρούνται ότι διακατέχονται από έναν «ανεδαφικό ευσεβοποθισμό», ότι «πάσχουν από μία, βαρύτατης μορφής, πολιτική, ιστορική, μορφωτική μυωπία» και ότι στην ουσία «κοροϊδεύουν ασύστολα το λαό και καλλιεργούν αυταπάτες και ψευδαισθήσεις»[12].

Για το εθνικιστικό στρατόπεδο, ο διάλογος με την Τουρκία και τον Ντενκτάς «θα οδηγήσει σε απεμπόληση εθνικών μας δικαιωμάτων... Η μόνη γλώσσα που καταλαβαίνει η Τουρκία είναι η γλώσσα της δύναμης... ένας διάλογος από θέση αδυναμίας, όπως εμφανίζεται η ελληνική πλευρά, δεν έχει καμιά τύχη»[13]. Η «στρατικοποίηση», επομένως, θεωρείται αναγκαία για «τη βιολογική επιβίωση» των Ελληνοκυπρίων και οι ακραίοι εθνικιστές τάσσονται ανοικτά υπέρ «της δημιουργίας στρατιωτικής κουλτούρας»[14]. Όπως ισχυρίζονται οι εθνικιστές, κά-

9. Μαύρος, 1996β, σ. 6.
10. Μαύρος, 1996β, σ. 6.
11. Μαύρος, 1996β, σ. 6.
12. Μαύρος, 1996β, σ. 6 και 1996γ, σ. 20.
13. Αυλωνίτης, 1996, σ. 12.
14. Χαραλαμπίδης, 1996, σ. 1.

νοντας αναφορά σε στίχους του Ελλαδίτη μουσικοσυνθέτη Δ. Σαββόπουλου, «μια αποφασιστική προετοιμασία πολέμου θα μας εξαγνίσει. Θα μας βγάλει από τη μιζέρια μας. Θα μας ξαναδώσει την περηφάνια μας. Κυρίως, θα μας ενώσει, επιτέλους»[15]. Εφόσον λοιπόν η Τουρκία ουσιαστικά αποτελεί μιαν «αυτοκρατορία του κακού», από τη φύση της επεκτατική και αντιδημοκρατική, και αφού η Δύση δείχνει απρόθυμη να πιέσει τους Τούρκους προς κάποιο συμβιβασμό που «δεν θα εξίσωνε το θύμα με το θύτη», το συμπέρασμα για την ακραία εθνικιστική εκδοχή είναι «φυσιολογικό»: ο πόλεμος αποτελεί τη μόνη οδό για την απελευθέρωση των κατεχομένων. Οι εθνικιστές δηλώνουν απερίφραστα ότι «αν, σε τελική ανάλυση, "πολεμοκάπηλος" υπό τις παρούσες συνθήκες σημαίνει όποιος δεν είναι διατεθειμένος να παραχωρήσει δικαιώματα και αξιοπρέπεια... και είναι προετοιμασμένος να πληρώσει το κόστος της απόφασής του αυτής, τότε ναι, είμαστε "πολεμοκάπηλοι"!»[16]

Το εθνικιστικό στρατόπεδο μιλά για την παθητικότητα των Ελληνοκυπρίων και για «την κατάντια μιας πολιτείας και μιας κοινωνίας, η οποία, αφού υποτάχθηκε στην ήττα, επέλεξε από χρόνια την ανοχύρωτη ευμάρεια αντί την παλλαϊκή στράτευση»[17]. Γνωστός δημοσιογράφος που αντιπροσωπεύει αυτή την τάση προτρέπει έτσι «ν' απαντήσουμε με έργα» και προτείνει «καθιέρωση μιας ημέρας του χρόνου, κατά την οποία, αντί για αργία, διακοπές και εορτασμό, όλοι οι πολίτες, όλος ο λαός, να δουλεύουν υπέρ της αμυντικής θωράκισης του τόπου»[18]. Ο ίδιος δημοσιογράφος υποστηρίζει ότι υπό το φως του αγώνα των Κούρδων ενάντια στο «στρατοκρατικό, φασιστικό, κεμαλικό ρατσιστικό καθεστώς της Αγκύρας», η συμμαχία του Ελληνισμού με τον αγωνιζόμενο κουρδικό λαό αποτελεί τη

15. Αυλωνίτης, 1996, σ. 12.
16. Αυλωνίτης, 1996, σ. 12.
17. Μαύρος 1996α, σ. 20.
18. Μαύρος, 1996α, σ. 20.

σημαντικότερη προϋπόθεση για ανατροπή των δεδομένων που δημιουργήθηκαν από τον Αττίλα.[19]

Παρόλο που η συγκεκριμένη αυτή εκδοχή του εθνικισμού ήταν μέχρι τώρα περιθωριακή, αφού πολύ λίγοι ήταν εκείνοι που έπαιρναν στα σοβαρά την ιδέα μιας κυπριακής ιντιφάτα, φαίνεται να κερδίζει έδαφος — τουλάχιστον, στο ρητορικό επίπεδο. Μολονότι λοιπόν η επίσημη ελληνοκυπριακή πολιτική ηγεσία εξακολουθεί να υποστηρίζει ότι το Κυπριακό πρέπει να λυθεί με ειρηνικά μέσα, έχει αρχίσει να προβάλλεται συστηματικά και η άποψη ότι η ενδυνάμωση της στρατιωτικής ισχύος των Ελληνοκυπρίων αποτελεί όχι μόνον στοιχείο που ενισχύει τη διαπραγματευτική τους θέση, αλλά και όπλο που μπορεί, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, να χρησιμοποιηθεί για την απελευθέρωση των κατεχομένων. Δεν εκπλήσσει επομένως το γεγονός ότι τον Ιούνιο του 1995 το ΔΗΚΟ διακήρυξε ότι οι Ελληνοκύπριοι δεν πρέπει να αποκλείσουν και το ενδεχόμενο της πολεμικής επιλογής ως μέσο για τη λύση του Κυπριακού. Σ' αυτό το κλίμα, εξηγούνται και φαινόμενα, όπως το αίτημα για τη στράτευση των γυναικών και η αυξημένη δημοσιότητα που δίνεται τόσο από την κυβέρνηση όσο και από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης στις στρατιωτικές παρελάσεις της Κυπριακής Δημοκρατίας, αλλά και στα νέα όπλα που αγοράζει, καθώς επίσης και στις στρατιωτικές ασκήσεις της Εθνικής Φρουράς. Τον Οκτώβριο του 1996, το κύριο θέαμα σε όλα τα κυπριακά τηλεοπτικά κανάλια ήταν η παρουσίαση των νέων αρμάτων μάχης που αγοράστηκαν από τη Ρωσία και η άσκηση «Νικηφόρος», με αποκορύφωμα, βέβαια, τη συμμετοχή ελλαδικών πολεμικών αεροπλάνων: η άσκηση τόνισε το «εθνικό αίσθημα» του λαού και απέδειξε ότι «η Ελλάδα δεν είναι πλέον μακριά... η Ελλάδα είναι εδώ».

Όσοι υποστηρίζουν τη συγκρουσιακή μέθοδο αποτελούν

19. Μαύρος, 1995, σ. 20.

μια ορατή μειονότητα διανοουμένων (με σπουδές κατά κύριο λόγο στην Ελλάδα) που έχουν πρόσβαση στα ΜΜΕ και το εκπαιδευτικό σύστημα της Κύπρου. Συχνά, ασκούν κριτική όχι μόνον στην επίσημη ελληνοκυπριακή ηγεσία (την οποία θεωρούν άκρως ενδοτική), αλλά και στο ελλαδικό κράτος, κατηγορώντας την ελλαδική ηγεσία ότι έχει ξεχάσει την Κύπρο ή ακόμα χειρότερα ότι την έχει «πουλήσει» στα ξένα συμφέροντα. Δεδομένης της αυξανόμενης δυσαρέσκειας με την καθιερωμένη κομματική πολιτική, ο ριζοσπαστικός εθνικισμός συχνά εμφανίζεται σαν πιο «φρέσκος» και «αυθεντικός» πολιτικός λόγος που μπορεί να έχει απήχηση τόσο στις μάζες (και κυρίως στους νέους) όσο και στις πιο μορφωμένες ελίτ.

Συχνά, ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός επιχειρεί έτσι να παρουσιάζει και ένα ανανεωτικό πρόσωπο — τόσο σε θέματα που αφορούν την πιο ορθολογική λειτουργία της κρατικής μηχανής όσο και στον προβληματισμό για τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας και τη θέση της στην Ευρώπη.[20] Στο σημείο αυτό, το εθνικιστικό στρατόπεδο υποβοηθείται και από σοβαρές αδυναμίες στον πολιτικό λόγο της παραδοσιακής αριστεράς με την οποία έχει συνδεθεί αναπόφευκτα ο κυπριωτισμός. Τέτοιες αδυναμίες είναι η σχέση

20. Η συνάρτηση των δύο εκδοχών του ελληνοκυπριακού εθνικισμού (παλαιο-ενωσιακή και εκσυγχρονιστική) επιβεβαιώνει τη γενικότερη παρατήρηση του Λέκκα για τον εθνικισμό: ότι «καμία άλλη ιδεολογία δεν συνυφαίνεται, ταυτοχρόνως, και με "εκσυγχρονιστικά" και με "παραδοσιακά" κινήματα» (Λέκκας, 1996, σ. 13). Στην παρούσα εργασία δεν έχει επιχειρηθεί συστηματική ανάλυση των αντίστοιχων ρητορικών λόγων, της ιεράρχησής τους, αλλά και της δυνητικά άβολης συνύπαρξής τους. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, από τη στιγμή που το αίτημα για εκσυγχρονισμό άρχισε να παίζει κυρίαρχο ρόλο στον ελληνοκυπριακό πολιτικό λόγο, η εκσυγχρονιστική εκδοχή του ελληνοκυπριακού εθνικισμού δεν μπορούσε παρά να ήταν αναμενόμενη. Και αυτό, ακριβώς επειδή ο εθνικισμός έχει την ικανότητα να προσαρμόζεται σε νέα πολιτικά δεδομένα και συνθήματα.

του ΑΚΕΛ με τα πρώην σοσιαλιστικά καθεστώτα και τα προβλήματά τους (κρατισμός, ολοκληρωτισμός, οικονομική αναποτελεσματικότητα) και οι επιφυλάξεις του αναφορικά με την προοπτική ένταξης στην Ευρωπαϊκή Ένωση — επιφυλάξεις που μέχρι πρότινος συνιστούσαν κατηγορηματική άρνηση.

Ο (δήθεν) «εκσυγχρονιστικός» εθνικισμός αρθρώνεται κυρίως από δεξιούς διανοούμενους και τεχνοκράτες, οι οποίοι έχουν αρχίσει και πάλι να καθορίζουν το νόημα της ιδεολογικής ορθοδοξίας για την ιστορία και τα πολιτικά πράγματα της Κύπρου. Οι «ιδεολόγοι» αυτοί συχνά διακηρύσσουν ότι η θεώρησή τους απορρέει από επιστημονικά τεκμηριωμένες θέσεις και ορθολογική ιστορική και πολιτική ανάλυση. Ο λόγος τους συχνά παρουσιάζεται εξαιρετικά έντεχνος και πειστικός, με τοποθετήσεις που συνάδουν προς ουσιώδη πολιτικά και κοινωνικά αξιώματα του σύγχρονου δυτικού κόσμου, όπως η δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ταυτόχρονα, βέβαια, ο προσεκτικός παρατηρητής μπορεί εύκολα να εντοπίσει και στοιχεία που κάθε άλλο παρά νεοτερικά ή εκσυγχρονιστικά μπορούν να χαρακτηριστούν. Τέτοια στοιχεία είναι η εμμονή σ' αυτό που ο Μαξ Βέμπερ ονομάζει «ηθική της πεποίθησης» (η εμμονή σε απαραβίαστες αρχές), η οποία, πρέπει να σημειωθεί, αντιστρατεύεται την έννοια του πολιτικού συμβιβασμού, και η αρνητική αντιμετώπιση της άλλης κοινότητας. Παρόλο, που οι εθνικιστές αυτού του τύπου υποστηρίζουν ότι δεν διάκεινται εχθρικά προς τους Τουρκοκύπριους, η στάση τους απέναντι στο σύνοικο στοιχείο συνιστά άρνηση της ίδιας της ύπαρξης των Τουρκοκυπρίων — και ταυτόχρονα άγνοια της ανάγκης για τη λειτουργική συνύπαρξη των Ελλήνων και των Τούρκων του νησιού. Στη νέα εθνικιστική ελληνοκυπριακή κοσμοαντίληψη, οι Τουρκοκύπριοι σχεδόν δεν υπάρχουν —δεν έχουν θέση, και επομένως δεν μπορούν να έχουν λόγο, στην ιστορία του νησιού— θυμίζοντας, έτσι, το «ξένο» του Γκεόργκ Ζίμελ που μπορεί να είναι τόσο μακριά, όντας τόσο κο-

ντά.[21] Αυτό βέβαια είναι η φυσιολογική κατάληξη του βασικότερου αξιώματος στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό — δηλαδή, ότι «Η Κύπρος είναι ελληνική».

Ιδεολογικό πλαίσιο: η ελληνικότητα της Κύπρου

Στο ιδεολογικό επίπεδο, η επιδίωξη στενότερων σχέσεων με την Ελλάδα και η ουσιαστική αποδοχή του εθνοτικού διαχωρισμού στην Κύπρο νομιμοποιούνται με αναφορά στην υποτιθέμενη ανάγκη για την επαναβεβαίωση της ελληνικής ταυτότητας των Ελληνοκυπρίων και την εκ νέου τεκμηρίωση της ελληνικότητας του νησιού. Η αναγωγή της ελληνικότητας σε απόλυτη αξία και το σύνθημα «Η Κύπρος είναι ελληνική» έχουν αρχίσει να αποκτούν κυρίαρχη θέση στον πολιτικό λόγο όλων των δυνάμεων που βρίσκονται έξω από το χώρο της παραδοσιακής αριστεράς, με την ΕΔΕΚ, το σοσιαλιστικό κόμμα, να μη διαφέρει καθόλου σ' αυτό το σημείο από κάποια ακροδεξιά στοιχεία. Επιπρόσθετα, η στάση του ΑΚΕΛ είναι και εδώ διστακτική και πολύ επιφυλακτική. Παρόλο που οι οπαδοί του ΑΚΕΛ προτιμούν να προβάλλουν το σύνθημα «Η Κύπρος ανήκει στο λαό της», φαίνεται ότι καταλαβαίνουν πως αποιαδήποτε σοβαρή αμφισβήτηση της υποτιθέμενης ελληνικότητας του νησιού θα τους αποξένωνε από τις βασικές ιδεολογικές αντιλήψεις που συνεχίζουν να κυριαρχούν στο πολιτικό σώμα.

Παρόλο που η ελληνικότητα της Κύπρου είναι μια πολυδιάστατη έννοια —που αναφέρεται, για παράδειγμα, σε εθνοτικές καταβολές, στην ιστορική παράδοση, στη θρησκεία, στις αξίες και την κοινωνική οργάνωση—, αρθρώνεται πρώτιστα ως πολιτιστική και πολιτισμική κατηγορία, με το νόημα που απέκτησε η έννοια της κουλτούρας στον γερμανικό ρομαντι-

21: Για την έννοια του ξένου, βλ. Simmel, 1971.

σμό του 19ου αιώνα. Η ελληνοκυπριακή κουλτούρα, τόσο στο «χαμηλό» όσο και στο «υψηλό» (δηλαδή αυτό των διανοουμένων) επίπεδο, προβάλλεται ως αδιασάλευτη απόδειξη της κυπριακής ελληνικής ταυτότητας — του ότι οι Ελληνοκύπριοι αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της ευρύτερης κοινότητας του ελληνικού έθνους. Δεδομένου ότι η ένωση με την Ελλάδα δεν θεωρείται σήμερα βιώσιμη επιλογή, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός είναι αναγκασμένος να αντιμετωπίζει το ελληνικό έθνος ως πολιτισμική, παρά ως πολιτική, οντότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, το θέμα παύει να είναι άμεσα πολιτικό και ανάγεται σε είδος πολιτισμικής αναζήτησης με σχεδόν μεταφυσικό χαρακτήρα, που νοηματοδοτεί τη συλλογική ταυτότητα. Ακούγεται συχνά έτσι ότι «ίσως να μην μπορούμε να ενωθούμε με την Ελλάδα, αλλά εξακολουθούμε να είμαστε και πρέπει να παραμείνουμε Έλληνες». Επιπρόσθετα, στην ελληνοκυπριακή εθνικιστική κοσμοαντίληψη, η γνήσια ελληνικότητα της Κύπρου θεωρείται η ασφαλέστερη εγγύηση για την επιβίωση των Ελληνοκυπρίων και για την αντιμετώπιση των αρνητικών δεδομένων του παρόντος.

Παρόλο που στα μάτια του Δυτικού παρατηρητή η ελληνοκυπριακή αντίληψη της ελληνικής κουλτούρας και του ελληνικού πολιτισμού μπορεί να φαίνεται στείρα και φορμαλιστική, με την έννοια που δίνει στον όρο ο Ν. Μουζέλης,[22] δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οι Ελληνοκύπριοι εθνικιστές έχουν μονοπωλήσει παραδοσιακά το δικαίωμα για την ιδιοκτησία ή τη χρήση της ελληνικής παράδοσης του νησιού. Αυτό το μονοπώλιο είχε εκδηλωθεί, βέβαια, και στην περίοδο πριν από την ανεξαρτησία, όταν το αριστερό και ευρύτερα το κυπριωτικό στρατόπεδο δεν κατόρθωσε να αρθρώσει έναν σοβαρό αντιεθνικιστικό λόγο — ένα λόγο που θα στηριζόταν στο απλό, αλλά πολύ σημαντικό γεγονός ότι η ελληνική κουλτούρα δεν

22. Μουζέλης, 1994, σσ. 22-3.

εξαντλείται στις εθνικιστικές της εκδοχές. Δεν πρέπει επομένως να μας εκπλήσσει ότι οι αναφορές στην υποτιθέμενη ουσία της ελληνικότητας όπως αυτή εκφράζεται στον ελλαδικό χώρο (δηλαδή στο «εθνικό» κέντρο του ευρύτερου ελληνισμού) έχουν σαφώς επιλεκτικό χαρακτήρα. Ο ελλαδικός εκσυγχρονιστικός λόγος —που στα μέσα τις δεκαετίας του 1990 φαίνεται να εδραιώνεται με την άνοδο του Κώστα Σημίτη στην πρωθυπουργία—, με την κριτική που ασκεί στον εθνικισμό και την έμφαση που προσδίδει στην κοινωνία των πολιτών, σπάνια δημοσιοποιείται και στον κυπριακό χώρο. Αντίθετα, ο παραδοσιακός ελλαδικός εθνικιστικός λόγος εξακολουθεί να προβάλλεται όπως και στο παρελθόν. Έτσι, στα μέσα της δεκαετίας του 1990, εθνικιστικές φυσιογνωμίες του ελλαδικού χώρου που στην Αθήνα έχουν αρχίσει να αποκτούν χαρακτήρα γελοιογραφικής καρικατούρας —π.χ., Παπαθεμελής, Σαμαράς—, στην Κύπρο αντιμετωπίζονται με πολύ μεγαλύτερη σοβαρότητα. Το ίδιο βέβαια ισχύει και για κάποια άλλα ιδεολογικά ρεύματα, άμεσα ή έμμεσα συνδεδεμένα με τον εθνικισμό, όπως το νεοορθόδοξο κίνημα και το πνεύμα που εκφράζουν καλλιτέχνες και διανοούμενοι όπως ο Δ. Σαββόπουλος, ο Χ. Γιανναράς και ο Κ. Ζουράρις. Το γεγονός παραμένει ότι, δεδομένης της μειονεκτικής θέσης της Αριστεράς στην κατασκευή της πολιτισμικής ταυτότητας των Κυπρίων, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει καθόλου ότι οι αριστεροί και οι κυπριωτιστές έχουν χαρακτηριστεί κατά καιρούς «ως μη πραγματικοί Έλληνες», αν όχι «ανθέλληνες», που δεν μπορούν να έχουν νόμιμο δικαίωμα στον καθορισμό της ελληνο-κυπριακότητας.[23]

Ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός εξακολουθεί να αντλεί εφόδια από τη συμβολική κυριαρχία που παραδοσιακά συνδέεται με την εθνικιστική ελληνοκεντρική ιδεολογία, τονίζοντας, ανάμεσα σε άλλα, τα συμφυή προτερήματα και την υπεροχή

23. Ιωάννου, 1988, 1991.

του ελληνικού πολιτισμού, την τρισχιλιετή ιστορία των Ελλήνων της Κύπρου, την αξία της ελληνικής ή ελληνοκεντρικής παιδείας, και τα ελληνοχριστιανικά ιδεώδη που υποτίθεται ότι έχουν εκθρέψει τον δυτικό πολιτισμό. Όπως και με τον ελλαδικό εθνικισμό, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός αντιμετωπίζει την αρχαιοελληνική παράδοση ως αποκλειστική του ιδιοκτησία, τονίζοντας ταυτόχρονα την ιστορική συνέχεια του έθνους, μια συνέχεια που, υποτίθεται, καθιστά τους Έλληνες ικανούς να δρουν ως οι πλέον ορθοί ερμηνευτές και προστάτες του αρχαιοελληνικού πνεύματος.[24] «Η μεγαλύτερή μας τιμή», διαβάζουμε σε ακροδεξιά εφημερίδα, «είναι ότι ανήκουμε στο ενδοξότερο έθνος της γης»[25]. Στο ίδιο πνεύμα, ο Μ. Ματσάκης, βουλευτής του ΔΗΚΟ, δηλώνει ότι νιώθει περήφανος γιατί μπορεί να κατάγεται από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη ή ακόμα και τον Μεγάλο Αλέξανδρο.[26] Τετοιου είδους ισχυρισμοί ακούγονται συχνά και σε συζητήσεις απλών ανθρώπων που παρουσιάζονται πεπεισμένοι ότι, ακριβώς εξαιτίας της καταγωγής τους, έχουν κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που τους διαφοροποιούν, και τους καθιστούν «ανώτερους» από ανθρώπους που ανήκουν σε έθνη που δεν έχουν ανάλογη ιστορία και καταβολές. Όπως σημειώνει όμως κυπριωτιστής αναλυτής, οι άνθρωποι που σκέφτονται με αυτούς τους όρους

> θα προσγειώνονταν και πάλι στη γη, αν τους υπενθύμιζε κάποιος ότι η μεγαλύτερη πιθανότητα σε τέτοιες μακρινές ρίζες, αν έχουν οποιαδήποτε σημασία σήμερα, είναι ότι ο Ματσάκης και οι οπαδοί του εξίσου εύκολα θα μπορούσαν να κατάγονται από σκλάβους των Αθηναίων αριστοκρατών ή των στρατηγών του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Και ότι η συνειδητοποίηση αυτής της πιθανότη-

24. Μουζέλης, 1994· Παναγιωτάκης, 1995.
25. *Η Μάχη*, 12 Σεπτεμβρίου 1995, σ. 3.
26. Sofroniou, 1996, σ. 9.

τας μπορεί να έχει και πνευματικά απελευθερωτικές επιπτώσεις.[27]

Οι αντιφάσεις ανάμεσα στο αρχαιοελληνικό παρελθόν και την ορθόδοξη βυζαντινή παράδοση παραμερίζονται εύκολα με το επιχείρημα ότι η ορθοδοξία αποτελεί τη φυσική εξέλιξη της αρχαίας Ελλάδας. Το αποτέλεσμα αυτής της σύνθεσης είναι βέβαια η έννοια του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού. Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, επομένως, ότι από τα τέλη του περασμένου αιώνα η ορθόδοξη εκκλησία είναι από τους παραδοσιακούς υπέρμαχους του ελληνοκυπριακού εθνικισμού — και το ρόλο αυτό εξακολουθεί να παίζει με τον νέο εθνικισμό που εμφανίστηκε στη δεκαετία του 1980. Η εθνικοποίηση της ορθόδοξης εκκλησίας αποτελεί ιστορικό φαινόμενο που δείχνει όχι οποιαδήποτε αρμονία ανάμεσα στην Ορθοδοξία και τον εθνικισμό —αντίθετα, τα δύο στοιχεία είναι ενδογενώς αντιφατικά[28]—, αλλά τη δύναμη της εθνικιστικής ιδεολογίας και την αυξανόμενη ανικανότητα της Κυπριακής Εκκλησίας να αναλάβει αυτόνομο κοινωνικό και ιδεολογικό ρόλο στη σύγχρονη κοινωνία. Σε μια περίοδο αυξημένης εκκοσμίκευσης, όπου η ορθόδοξη Εκκλησία της Κύπρου περιορίζεται ολοένα και περισσότερο σ' έναν τελετουργικό θεσμό, η εθνικιστική ρητορεία παρέχει στην ιεραρχία της εκκλησίας μια θαυμάσια ευκαιρία να επαναδιεκδικήσει την κυρίαρχη θέση που έχει χάσει και να λειτουργήσει ως φορέας εθνικής συσπείρωσης και ενότητας. Δεδομένου ότι ιστορικά η Εκκλησία της Κύπρου είχε παίξει έναν σαφώς πολιτικό ρόλο, με τον Αρχιεπίσκοπο-Εθνάρχη να εκφράζει τόσο την πολιτική όσο και την πνευματική εξουσία, η πρόταση του Αρχιεπισκόπου Χρυσοστόμου το Φεβρουάριο του 1995 για επανασύσταση του Εθναρχικού Συμβουλίου δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν. Η πρόταση —η υλοποίηση της

27. Sofroniou, 1996, σ. 9.
28. Kitromilides, 1979, 1989.

οποίας θα επαναθεσμοποιούσε την επίσημη παρέμβαση της εκκλησίας στα πολιτικά δρώμενα— απορρίφθηκε από τον Πρόεδρο Κληρίδη, που τόνισε τη σημασία του διαχωρισμού ανάμεσα στην εκκλησιαστική και την πολιτική εξουσία. Ο ίδιος όμως ο Πρόεδρος Κληρίδης συχνά αποκαλεί τον Αρχιεπίσκοπο «Εθνάρχη», δείχνοντας ότι και αυτός αδυνατεί να απεγκλωβιστεί από έννοιες και αξιώματα, τα οποία μολονότι μπορεί να ήταν επιβεβλημένα κάτω από άλλες συνθήκες στο παρελθόν, δεν συνάδουν με τη σημερινή πραγματικότητα.

Τα συμβολικά εφόδια της εθνικιστικής ιδεολογίας —χτίζοντας πάνω στο «λαμπρό παρελθόν» και τις καταβολές του κυπριακού Ελληνισμού— υπερέχουν του πολιτισμικού κεφαλαίου αυτών που παρουσιάζουν μια κυπροκεντική αντίληψη της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η κυπριωτιστική εκδοχή της πολιτισμικής παράδοσης των Ελλήνων του νησιού είναι «πιο καθημερινή, ακάθαρτη και μολυσμένη»[29]. Έτσι, ενώ οι εθνικιστές εστιάζουν το ενδιαφέρον στη «λαμπρή ιστορία» του κυπριακού Ελληνισμού, οι Κυπριωτιστές τονίζουν τον λαϊκό πολιτισμό, τα αγροτικά έθιμα και τις πρακτικές της καθημερινής ρουτίνας, και την ανεξάρτητη κρατική οντότητα της Κυπριακής Δημοκρατίας — στοιχεία που συνθέτουν μια πιο συγκρητική και λιγότερο μεγαλοπρεπή όψη της ταυτότητας και της παράδοσης. Επιπρόσθετα, το κυπριωτικό στρατόπεδο υστερεί σαφώς και στον αριθμό, αλλά και στη λαμπρότητα, των ηρώων ή των μαρτύρων που μπορεί να επικαλεστεί. Αυτό συνδέεται τόσο με το γεγονός ότι οι Κυπριωτιστές αποκλείστηκαν ή απείχαν από τον ενωτικό αγώνα του 1955-59 —που στη συνείδηση των περισσότερων Ελληνοκυπρίων έχει καθιερωθεί ως η λαμπρότερη στιγμή στη νεότερη κυπριακή ιστορία— όσο και με το ότι ιστορικά το κυπριωτικό στρατόπεδο έδωσε έμφαση στην ειρηνική συνύπαρξη με τους Τουρ-

29. Papadakis, 1993, σ. 166.

κοκύπριους. Αριστεροί κυπριωτιστές, έτσι, συχνά τονίζουν ότι η παράταξή τους, αντίθετα με τους εθνικιστές, ουδέποτε χρησιμοποίησε βία εναντίον κανενός. Μια ιδεολογία, όμως, που δύσκολα παράγει δολοφόνους, εξίσου δύσκολα παράγει και ήρωες.

Το συμβολικό πλεονέκτημα της ελληνοκυπριακής εθνικιστικής ιδεολογίας παρουσιάζεται σχεδόν πάντα στις ιδεολογικές διαμάχες ανάμεσα στους εθνικιστές και τους κυπριωτιστές. Η γραμματική της σύγκρουσης καθορίζει ότι οι εθνικιστές συνήθως επιτίθενται, έχοντας και τον πρώτο, αλλά και τον τελευταίο λόγο. Αυτή η επιθετικότητα (ισχυρίζονται οι Ελληνοκύπριοι εθνικιστές) επιβάλλεται από το γεγονός ότι η ελληνικότητα της Κύπρου βρίσκεται υπό συνεχή και συστηματική απειλή, όχι μόνον από την Τουρκία, αλλά και από μέλη της ίδιας της ελληνοκυπριακής κοινότητας που απαρνούνται την ελληνική τους ταυτότητα και επιδιώκουν να αποκόψουν την Κύπρο από τον κορμό του ελληνικού έθνους. Όπως το θέτει γνωστός εθνικιστής διανοούμενος,

> στον τόπο αυτό υπάρχουν και δρουν κάποια πανίσχυρα κυκλώματα που για πολλούς και ποικίλης φύσεως λόγους αγωνίζονται με πείσμα ψυχοπαθολογικό να μας κρατήσουν ως κράτος, ως εθνική οντότητα, ως εκπαίδευση και πολιτισμό μακριά από την εθνική ομογένεια, μακριά από τους όμαιμους, τους ομόγλωσσους, τους ομόθρησκους αδελφούς μας.[30]

Ανάμεσα στους «πολλούς και ποικίλους λόγους» περιλαμβάνονται στοιχεία όπως ο «ραγιαδισμός» και η «δουλοπρέπεια» (προς τους Βρετανούς κυρίως) των Ελληνοκυπρίων, καθώς και μια «επικριτική διάθεση με την οποία αντικρίζονται οι Ελλαδίτες αδελφοί μας»[31]. Δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη,

30. Μηνάς, 1996α, σ. 10.
31. Μηνάς, 1996α, σ. 10.

έτσι, ότι οι κυπριωτιστές περιορίζονται σε παθητικούς ρόλους, συνεχίζοντας μια παράδοση στην οποία τα αντιεθνικιστικά στοιχεία έχουν αποδεχθεί ουσιαστικά το εθνικιστικό μονοπώλιο σε θέματα κουλτούρας, ταυτότητας και πολιτισμού. Οι πολέμιοι του εθνικισμού πρέπει να είναι πάντα έτοιμοι να παρουσιάσουν εθνικά πιστοποιητικά και διαπιστευτήρια — πρέπει να αποδείξουν ότι δεν είναι ανθέλληνες, ότι δεν παραποιούν την ιστορία του νησιού και, λιγότερο συχνά, ότι δεν προωθούν την τουρκική προπαγάνδα — και να πείσουν ότι δεν είναι «εθνικοί μειοδότες».

Όπως και στο παρελθόν, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός εξακολουθεί να λειτουργεί ως μοχλός καταπίεσης της κοινωνικής κριτικής.[32] Τούτο αφορά, πρώτον, τις διαμάχες που σχετίζονται με τη λειτουργικότητα των πολιτικών επιλογών του παρελθόντος και την ικανότητα της ελληνοκυπριακής κοινότητας να ασκήσει σοβαρή αυτοκριτική. Και δεύτερον, το ευρύτερο θέμα του κοινωνικού και του πολιτικού εκσυγχρονισμού της Κύπρου, κυρίως ενόψει της ένταξης στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Εδώ θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε θέματα όπως η οικονομική δύναμη της Εκκλησίας, η οργανική σύνδεση των εννοιών του πολίτη, της ελληνικότητας και της ορθοδοξίας, ο ρόλος του κυπριακού πανεπιστημίου, το ζήτημα των ατομικών ελευθεριών, οι σχέσεις των φύλων και η σεξουαλική προτίμηση. Αξίζει να σημειωθεί ότι όταν ο Α. Μοδινός κατάγγειλε πρόσφατα την κυβέρνηση της Κυπριακής Δημοκρατίας, απαιτώντας την αποποινικοποίηση της ομοφυλοφιλίας, η αντίδραση εναντίον του ακτιβισμού των ομοφυλοφίλων περιστρεφόταν ακριβώς γύρω από το επιχείρημα ότι «η κύρια προτεραιότητά μας είναι το εθνικό πρόβλημα... είναι παράλογο να ασχολούμαστε με

32. Κιτρομηλίδης, 1979, 1981. Αυτή η ιδιότητα, πρέπει να τονιστεί, χαρακτηρίζει τους περισσότερους εθνικισμούς — φαίνεται όμως πιο έντονα στην περίπτωση των εθνοτικών εθνικισμών.

προβλήματα ή θέματα όπως η αντιμετώπιση της ομοφυλοφιλίας».

Κοινωνική μνήμη και ταυτότητα

Η νέα ελληνοκυπριακή εθνικιστική ιδεολογία δεν έχει παγιωθεί ακόμα. Χαρακτηρίζεται από μία ρευστότητα η οποία συχνά οδηγεί και σε εσωτερικές αντιφάσεις και είναι άμεσα συνδεδεμένη με το γεγονός ότι η κυπριωτιστική ιδεολογία που ήταν στο προσκήνιο κατά τα πρώτα μετεισβολικά χρόνια εξακολουθεί να έχει απήχηση σε μια σημαντική μερίδα του ελληνοκυπριακού πληθυσμού. Η νέα ιδεολογική φάση χαρακτηρίζεται ακριβώς από τη διαμάχη ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό — και αυτό σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι στην περίοδο 1960-74, όταν ο κυπριωτισμός δεν είχε καταφέρει να υψώσει ανάστημα απέναντι στον εθνικισμό. Η διαφορά ανάμεσα στις έννοιες «κυπριακός ελληνισμός», που χρησιμοποιείται στον εθνικιστικό λόγο, και «κυπριακός λαός», που χρησιμοποιείται στην κυπριωτική ρητορεία, είναι ενδεικτική των υπό εξέταση ιδεολογικών διαφορών. Παρόλο που «ο πόλεμος» δεν έχει τελειώσει, οι εθνικιστικές δυνάμεις έχουν το πάνω χέρι και έχουν ξαναρχίσει να ορίζουν τις παραμέτρους της ελληνοκυπριακής ιδεολογικής ορθοδοξίας — μιας ορθοδοξίας, αξίζει να επαναληφθεί, που δεν είναι τόσο στιβαρή όσο ήταν τη δεκαετία του 1960, όταν ακόμα και οι υποστηρικτές της ανεξαρτησίας συχνά χρησιμοποιούσαν τη γλώσσα της *Ένωσης*.

Η επιστροφή του εθνικισμού στο ιδεολογικό προσκήνιο φαίνεται ξεκάθαρα από το νόημα που έχει αποκτήσει η έννοια του «νεοκύπριου» κατά τα τελευταία χρόνια. Στη δεκαετία του 1990, ο όρος έχει σαφώς αρνητική νοηματοδότηση, και υπονοεί κάποιον που αρνείται τις ελληνικές του ρίζες και τις γνήσιες πολιτισμικές του καταβολές. Επιπρόσθετα, η έννοια

ερμηνεύεται ως εθνική κατηγορία, που στηρίζει το επιχείρημα για την ύπαρξη ξεχωριστού κυπριακού έθνους. Το γεγονός ότι ο Νεοκυπριακός Σύνδεσμος ουσιαστικά υποστηρίζει την πολιτική ανεξαρτησία του νησιού, χωρίς να αρνείται την εθνότητα των Ελληνοκυπρίων, αγνοείται παντελώς. Φαίνεται ότι ο περισσότερος κόσμος ούτε καν γνωρίζει την ύπαρξη του Συνδέσμου, θεωρώντας ότι ο όρος νεοκύπριος εκφράζει απλώς ύβρη και προσβολή — μια κατηγορία με την οποία κανένας δεν θα ήθελε να συνδέσει το όνομά του. Στο λόγο του νέου ελληνοκυπριακού εθνικισμού, οι νεοκύπριοι παρουσιάζονται ως αυτοί που «πούλησαν την Κύπρο στα ξένα συμφέροντα», και κυρίως τα βρετανικά, και φέρουν το μεγαλύτερο μέρος της ευθύνης όχι μόνον για τις πολιτικές ατυχίες της ελληνοκυπριακής κοινότητας, αλλά και για ένα ευρύ φάσμα άλλων πολιτισμικών προβλημάτων που αφορούν «τη διαφθορά της γλώσσας και της παράδοσής μας»[33].

Η διαμάχη ανάμεσα στον εθνικισμό και τον κυπριωτισμό είναι πρώτιστα ιδεολογική και συμβολική. Και αυτό πιο έντονα στη δεκαετία του 1990, με τον Κληρίδη στην προεδρία και τους εθνικιστές να έχουν άμεση πρόσβαση στη χάραξη της επίσημης πολιτικής. Με την κυβέρνηση υπό τον σχετικό έλεγχό του, το εθνικιστικό στρατόπεδο έχει επικεντρώσει την προσοχή του στο ιδεολογικό πεδίο, προσπαθώντας να απεμπλακεί από τις πρόσφατες καταστροφές της κυπριακής ιστορίας. Όπως θα μπορούσε κάποιος να περιμένει, η σχέση ανάμεσα στον εθνικισμό και τα γεγονότα που οδήγησαν στο καλοκαίρι του '74 είναι το σημείο που συστηματικά προσπαθεί να τονίσει το κυπριωτιστικό στρατόπεδο. Η εθνικιστική αντεπίθεση αντλεί από το συγκριτικό πολιτισμικό πλεονέκτημα που είχε

33. Περιστιάνης, 1995, σ. 142. Εδώ βέβαια έγκειται και ο «αμυντικός» χαρακτήρας του ελληνοκυπριακού εθνικισμού. Ο τελευταίος, όπως και ο ελληνικός εθνικισμός, αντιμετωπίζει τη Δύση με ιδιαίτερη καχυποψία. Για την έννοια του αμυντικού εθνικισμού, βλ. Μουζέλης, 1994, σσ. 41-45.

παραδοσιακά ο εθνικισμός, υπενθυμίζοντας στους Ελληνοκύπριους τη γνήσια ελληνικότητά τους και την ένδοξη ιστορία τους, και τοποθετώντας ολόκληρη την ευθύνη για το '74 πάνω στους εσωτερικούς και τους εξωτερικούς εχθρούς του ελληνισμού και τον στενό κύκλο της ελλαδικής χούντας. Δεδομένης της ελληνικής ταυτότητας των Ελληνοκυπρίων, ακούγεται συχνά, η *Ένωση* ήταν όχι μόνον ένα απόλυτα φυσιολογικό αίτημα αλλά και μια ηθική υποχρέωση. Επομένως, κανένας «αληθινός Έλληνας» δεν μπορεί να θεωρήσει την επιθυμία για *Ένωση* υπεύθυνη για τα γεγονότα που οδήγησαν στην τουρκική εισβολή — αυτή ήταν πάντα στα τουρκικά σχέδια και θα γινόταν ούτως ή άλλως. «Οι Έλληνες της Κύπρου (δεν μπορούσαν να είναι) καταδικασμένοι εσαεί να ζουν υπόδουλοι (ούτε) να μην έχουν το αυτονόητο δικαίωμα να αγωνιστούν για ένωση με την Ελλάδα»[34]. Ο ενωτικός αγώνας των Ελληνοκυπρίων «δεν ήταν τίποτε περίεργο, ούτε κάποιο σοβινιστικό ή επεκτατικό κατασκεύασμα των Ελλήνων, αλλά απλώς προϊόν της ιστορίας... της δίκαιης... διεκδίκησης των Κυπρίων για ενσωμάτωσή τους με τον εθνικό κορμό»[35].

Δεν είναι τυχαίο, επομένως, που η διαμάχη ανάμεσα στον εθνικισμό και τον κυπριωτισμό εστιάζεται σε θέματα που αφορούν την κοινωνική μνήμη και την ταυτότητα των Ελληνοκυπρίων. Στο θέμα της ταυτότητας, το δίλημμα που εξακολουθεί να παίζει πρωταρχικό ρόλο είναι «Κύπριος ή Έλληνας». Η ελληνοκυπριακή ταυτότητα αναπόφευκτα νοηματοδοτείται πάνω σ' ένα συνεχές διάστημα, με ακραίους πόλους την ελληνικότητα και την κυπριακότητα. Ο Ελληνοκύπριος — και ας μην ξεχνάμε ότι και ο ίδιος ο όρος αποτελεί κοινωνικό προϊόν που κατασκευάστηκε στην περίοδο μετά το '74 — καλείται να τοποθετήσει τον εαυτό του πάνω σ' αυτό το συνεχές διάστημα, κλίνοντας αναπόφευκτα προς τον έναν ή τον

34. Βοσκαρίδης, 1996, σ. Α18.
35. Γιαλλουρίδης, 1996, σ. Α18.

άλλο πόλο, με τις επιλογές του να μην είναι ποτέ δεδομένες ή αυτονόητες, αλλά να αποτελούν πάντα συνάρτηση τόσο εσωτερικών κοινωνικών διεργασιών — και μέσα στην ίδια την ελληνοκυπριακή κοινότητα και ανάμεσα στις δύο κοινότητες — όσο και του ρόλου της Τουρκίας και της Ελλάδας στα κυπριακά πράγματα. Η ταυτότητα των Ελληνοκυπρίων εμφανίζεται έτσι ως ουσιαστικό δίλημμα που δημιουργεί ιδεολογικές και πολιτικές αντιφάσεις. Οι Ελληνοκύπριοι, για παράδειγμα, μπορεί να νιώθουν Έλληνες, αλλά ταυτόχρονα να θεωρούν τους εαυτούς τους πολύ διαφορετικούς από τους κατοίκους του ελληνικού κράτους. Το στοιχείο, όμως, που δείχνει ξεκάθαρα το ελληνοκυπριακό δίλημμα είναι η σημαία ή, καλύτερα, οι σημαίες των Ελληνοκυπρίων. Ενώ οι κυπριωτιστές τίθενται σαφώς υπέρ της χρήσης της κυπριακής σημαίας, τονίζοντας ταυτόχρονα ότι οι σημαίες είναι κρατικά και όχι εθνικά σύμβολα, οι εθνικιστές προβάλλουν την ελληνική σημαία και θεωρούν την κυπριακή «αναγκαίο κακό». Έτσι, ενώ στις πολιτικές συγκεντρώσεις του ΑΚΕΛ σπάνια εμφανίζεται η ελληνική σημαία, στις εκδηλώσεις του ΔΗΣΥ σπάνια εμφανίζεται η κυπριακή. Το θέμα αποκτά εξαιρετικό κοινωνιολογικό ενδιαφέρον στις εκδηλώσεις που συμμετέχουν τόσο οι εθνικιστές όσο και οι κυπριωτιστές — π.χ., αντικατοχικές εκδηλώσεις στις επετείους της τουρκικής εισβολής ή της ανακήρυξης του τουρκοκυπριακού ψευδοκράτους. Εκεί παρουσιάζονται οι μεν με τις ελληνικές σημαιές, οι δε με τις κυπριακές, με την κάθε πλευρά να προσπαθεί να κάνει την παρουσία της πιο αισθητή, ανεμίζοντας τις σημαίες και φωνάζοντας διαφορετικά συνθήματα — «Η Κύπρος είναι ελληνική» και «Η Κύπρος ανήκει στο λαό της». Σ' έναν ξένο παρατηρητή, η Κύπρος μπορεί όντως να εμφανιστεί ως πάσχουσα από μια «σημαιολογική σχιζοφρένεια»: σε κάποια κτίρια είναι αναρτημένη η κυπριακή σημαία (κρατικοί οργανισμοί), σε άλλα η ελληνική (εκκλησίες και σχολεία) και σε άλλα και οι δύο (φυλάκια της Εθνικής Φρουράς). Το γεγονός, ακόμα, ότι μετά

τις δικοινοτικές συγκρούσεις του 1963, ο ελληνικός εθνικός ύμνος έχει καθιερωθεί ως ο εθνικός ύμνος της Κυπριακής Δημοκρατίας δημιουργεί ακόμα μεγαλύτερη σύγχυση, με το παράδοξο ο ελληνικός εθνικός ύμνος να εκτελείται σε τελετές ανάρτησης της κυπριακής σημαίας. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι και στο ζήτημα της σημαίας φαίνεται καθαρά το συμβολικό πλεονέκτημα του εθνικιστικού στρατοπέδου. Η κυπριακή σημαία, με τον φυσικό συμβολισμό του χάρτη της Κύπρου, του χρώματος του χαλκού και των κλάδων ελαίας — και την παντελή απουσία οποιουδήποτε πολιτισμικού, εθνικού ή θρησκευτικού συμβολισμού— δημιουργήθηκε ακριβώς ως ένα ουδέτερο σύμβολο που δεν θα προκαλούσε ούτε τους Ελληνοκύπριους ούτε τους Τουρκοκύπριους. Σαν τέτοια, επομένως, έχει σαφώς μικρότερη συμβολική δύναμη από την ελληνική σημαία που συνδέθηκε άμεσα με τον αγώνα της ΕΟΚΑ.[36] Το ότι, όμως, μετά το 1974, οι κυπριωτιστές εμμένουν στη χρήση της κυπριακής σημαίας, μπορεί να εκληφθεί ως ένδειξη του γεγονότος ότι η σημαία του κυπριακού κράτους έχει αρχίσει να αποκτά και αυτή δυνατή συμβολική και συναισθηματική φόρτιση.

Το ελληνοκυπριακό δίλημμα ταυτότητας φαίνεται ξεκάθαρα στη συζήτηση για το χαρακτήρα του Πανεπιστημίου Κύπρου, το οποίο από τα πρώτα του κιόλας βήματα έγινε στόχος εθνικιστικών επιθέσεων. Αξίζει να σημειωθεί σ' αυτό το σημείο ότι, από την ίδρυση της Κυπριακής Δημοκρατίας, όταν άρχισε να συζητείται η ιδέα ίδρυσης ενός κυπριακού πανεπιστημίου, εθνικιστικοί κύκλοι είχαν ταχθεί εναντίον της

36. Δεν πρέπει όμως να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι και η κυπριακή σημαία έχει αποκτήσει μεγάλη συμβολική δύναμη. Η κυπριακή σημαία, δεν πρέπει να ξεχνάμε, είναι η σημαία που χρησιμοποιούν οι οπαδοί του ΑΚΕΛ —το ένα τρίτο περίπου του εκλογικού σώματος— και, κάτι που είναι ακόμα σημαντικότερο, αποτελεί την επίσημη σημαία του κυπριακού κράτους. Βλ. επίσης Papadakis, 1993, σσ. 166-167.

ιδέας, με το επιχείρημα ότι η ύπαρξη κυπριακού πανεπιστημίου θα απέκοπτε ή θα αδυνάτιζε τους πολιτιστικούς και τους πολιτισμικούς δεσμούς του νησιού με το «εθνικό κέντρο». Παρά τις αντιθέσεις, το κυπριακό πανεπιστήμιο έγινε πραγματικότητα, δεχόμενο τους πρώτους του φοιτητές το 1992, και σύμφωνα με την υπάρχουσα νομοθεσία, που ψηφίστηκε ομόφωνα από τη Βουλή, το Πανεπιστήμιο Κύπρου είναι κρατικό ίδρυμα που θα πρέπει «να συμβάλει στην επίλυση των προβλημάτων του τόπου, στην άνοδο του βιοτικού και του πολιτιστικού επιπέδου ως συνόλου και στην αλληλοκατανόηση μεταξύ των κοινοτήτων, καλλιεργώντας τις επιμέρους παραδόσεις και πολιτισμό τους και ενισχύοντας την κρατική οντότητα της Κύπρου»[37]. Δεδομένης της σημερινής ατμόσφαιρας, το γεγονός ότι το 1989 η νομοθεσία ψηφίστηκε ομόφωνα από τη Βουλή είναι όντως περίεργο.

Για τους εθνικιστές, που στη συγκεκριμένη περίπτωση εκφράζουν τις απόψεις τους μέσα από την «Ομάδα Πρωτοβουλίας για το Πανεπιστήμιο» —ή «Ομάδα Πρωτοβουλίας για την Ελληνικότητα του Πανεπιστημίου»—, το Πανεπιστήμιο Κύπρου πρέπει να είναι ένα εθνικό ελληνικό πανεπιστήμιο και επιβάλλεται «τροποποίηση της σχετικής νομοθεσίας, ώστε το πανεπιστήμιο να προσλάβει τη συνάδουσα με την ιστορία και τη θέληση του λαού μας εθνική, ελληνική του ταυτότητα»[38]. Το πανεπιστήμιο, στην παρούσα μορφή του, είναι, στην καλύτερη περίπτωση, «εθνικά, θρησκευτικά, ακόμη και πολιτιστικά, ουδέτερο»[39]. Ακραία εθνικιστικά στοιχεία έχουν κατηγορήσει ανοικτά το Πανεπιστήμιο ως κέντρο «νεοκυπριακής συνείδησης» και, ακόμα, ως κέντρο τουρκικής προπαγάνδας. Την αφορμή για τέτοιες κατηγορίες έδωσαν γεγονότα όπως η τελετή για τα εγκαίνια του πανεπιστημίου, στην οποία,

37. Νόμος 144/189 της Κυπριακής Δημοκρατίας.
38. Μηνάς, 1996б, σ. 20.
39. Μηνάς, 1996б, σ. 20.

όπως ισχυρίστηκαν οι εθνικιστές, υποβαθμίστηκε σκόπιμα η παρουσία της ελληνικής αντιπροσωπείας, η ίδια η ύπαρξη τμήματος Τουρκικών Σπουδών και τουρκικών βιβλίων στη βιβλιοθήκη του πανεπιστημίου, οι απόψεις του Τουρκοκύπριου λέκτορα Νιαζί Κιζίλγιουρεκ, που ασκεί κριτική στους εθνικιστές και των δύο μεγάλων κοινοτήτων του νησιού, η δημοσίευση φοιτητικού άρθρου, με τον προκλητικό τίτλο «Η Κύπρος δεν είναι ελληνική», που ασκούσε κριτική στο εθνικιστικό σύνθημα «Η Κύπρος είναι ελληνική», και η συμμετοχή καθηγητών του Πανεπιστημίου σε επιστημονικό συνέδριο για την Κύπρο που έγινε στο Πανεπιστήμιο Χάρβαρντ των ΗΠΑ και στο οποίο έλαβαν μέρος και Τουρκοκύπριοι διανοούμενοι.

Οι κυπριωτιστές, στηριζόμενοι στην υπάρχουσα νομοθεσία, αντιτίθενται στην αλλαγή του χαρακτήρα του Πανεπιστημίου Κύπρου και υποστηρίζουν ότι ουσιαστικά πίσω από τις ενέργειες της Ομάδας Πρωτοβουλίας «κρύβεται η συστηματική υπονόμευση της κρατικής οντότητας της Κυπριακής Δημοκρατίας»[40]. Η ύπαρξη ενός κρατικού κυπριακού πανεπιστημίου, επιχειρηματολογούν, συμβολίζει την οντότητα και την ενότητα του κυπριακού κράτους, και ο «υποβιβασμός» του Πανεπιστημίου σε ελληνικό-κοινοτικό «το εξισώνει στην πράξη με τα παράνομα πανεπιστήμια στα κατεχόμενα»[41].

Η διαφωνία για το χαρακτήρα του Πανεπιστημίου Κύπρου κορυφώθηκε με το ζήτημα που ξέσπασε σχετικά με το αν το Πανεπιστήμιο Κύπρου πρέπει να αναρτήσει, μαζί με την κυπριακή, και την ελληνική σημαία. Η συγκεκριμένη διαμάχη ξεκίνησε όταν φοιτητές εναντιώθηκαν στην υποστολή της ελληνικής σημαίας που είχε αναρτηθεί κατά την επίσκεψη του Έλληνα πρωθυπουργού Κώστα Σημίτη στο πανεπιστήμιο. Όλες οι φοιτητικές παρατάξεις, με εξαίρεση την αριστερή Προοδευτική —και επικροτούμενες από διάφορους εθνικιστικούς κύκλους που έσπευσαν να δηλώσουν ότι «αξίζουν ειλικρινών συγχαρητηρίων οι φοιτητικές παρατάξεις που με σθένος αντιστάθηκαν στην υποστολή της εθνικής μας σημαίας»[42]— θεώρησαν ότι η ελληνική σημαία έπρεπε να παραμείνει. Όταν, με εντολές της Συγκλήτου, διοικητικοί υπάλληλοι του πανεπιστημίου την υπέστειλαν, οι φοιτητές την ανάρτησαν και πάλι, δένοντάς τη, μάλιστα, στον ιστό για να είναι δύσκολη η εκ νέου υποστολή της. Η Σύγκλητος του Πανεπιστημίου, νίπτοντας ουσιαστικά τας χείρας της, ζήτησε, με το επιχείρημα ότι το ζήτημα είναι πολιτικό, από την κυβέρνηση να αποφασίσει επί του θέματος.

40. Συλικιώτης, 1996, σ. 8.
41. Συλικιώτης 1996, σ. 8.

Επικαλούμενη την αυτονομία του πανεπιστημίου —αυτονομία την οποία η ίδια η υπουργός Παιδείας Κλαίρη Αγγελίδου κατά καιρούς αμφισβήτησε—, η κυβέρνηση «έριξε το μπαλάκι» πίσω στις πανεπιστημιακές αρχές, οι οποίες, με τη σειρά τους, ζήτησαν γνωμάτευση επί του θέματος από τον Γενικό Εισαγγελέα της Δημοκρατίας. Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι η υπουργός Παιδείας, ως ιδιώτης και εκφράζοντας τις προσωπικές της απόψεις, τοποθετήθηκε σαφώς υπέρ της ανάρτησης της ελληνικής σημαίας, τονίζοντας «ότι είναι απαράδεκτο ακόμη και να το συζητούμε»[43]. Διαβάζοντας σε δημοσιογράφους το σχετικό άρθρο του Συντάγματος, που προνοεί ότι το Πανεπιστήμιο Κύπρου, ως κρατικό ίδρυμα, επιβάλλεται να έχει την κυπριακή σημαία επί μονίμου βάσεως και την ελληνική κατά τις εορτές, η Αγγελίδου δήλωσε ότι «το Σύνταγμα προνοεί κατά τας εορτάς και δεν λέει ότι απαγορεύεται τις άλλες μέρες».

Η γνωμάτευση του Γενικού Εισαγγελέα Αλέκου Μαρκίδη ήταν σαφής: «Το Πανεπιστήμιο υποχρεωτικά οφείλει να αναρτά καθημερινά τη σημαία της Κυπριακής Δημοκρατίας. Δεν έχει δικαίωμα να αναρτά καθημερινά την ελληνική σημαία. Έχει

42. Προδρόμου, 1996β, σ. 18.
43. Χρυσάνθου, 1996, σ. 10.

δικαίωμα να αναρτά μαζί με την κυπριακή σημαία και την ελληνική σημαία κατά τας εορτάς»[44]. Ο Μαρκίδης, από τα ηγετικά στελέχη της ελληνοκυπριακής μετριοπαθούς Δεξιάς, τελειώνει τη γνωμάτευσή του αναφέροντας ότι:

> Δράττομαι της ευκαιρίας να υπενθυμίσω ότι το Σύνταγμα είναι ο υπέρτατος Νόμος της Δημοκρατίας. Για τούτο τα όργανα της Πολιτείας οφείλουν να σέβονται και να εφαρμόζουν το Σύνταγμα. Η πίστη προς το Σύνταγμα κρίνεται ιδία σε περιπτώσεις όπου η αυστηρά εφαρμογή του πιθανόν να συνεπάγεται αντίδραση εκ πλευράς μερίδας της κοινής γνώμης.[45]

Ενώ οι κυπριωτιστές επικρότησαν την απόφαση του Γενικού Εισαγγελέα, οι εθνικιστές είτε την αμφισβήτησαν, επικαλούμενοι το Δίκαιο της Ανάγκης,[46] είτε, αφού τη δέχθηκαν ως «νομικά τεκμηριωμένη και ακριβή (με βάση) την υφιστάμενη νομοθεσία, έθεσαν εκ νέου θέμα αναθεώρησης της νομοθεσίας για το Πανεπιστήμιο Κύπρου.[47] Για τους ακραίους εθνικιστές, η γνωμάτευση Μαρκίδη είναι «τυπολατρική» και αγνοεί τις ιδιαιτερότητες της σημερινής κατάστασης στην Κύπρο — ιδιαιτερότητες που θα έπρεπε να ωθήσουν τον Γενικό Εισαγγελέα να κάνει χρήση του Δικαίου της Ανάγκης και να δηλώσει:

---

44. Γνωμάτευση Γενικού Εισαγγελέα για τη σημαία του Πανεπιστημίου Κύπρου — δημοσιεύτηκε στον *Φιλελεύθερο*, 12 Νοεμβρίου 1996, σ. 3.

45. Γνωμάτευση Γενικού Εισαγγελέα για τη σημαία του Πανεπιστημίου Κύπρου, *Φιλελεύθερος*, 12 Νοεμβρίου 1996, σ. 3.

46. Βλ. *Σημερινή*, 13 Νοεμβρίου 1996. Ο τίτλος του κύριου πρωτοσέλιδου άρθρου της εφημερίδας ήταν «Να σταλεί υποβολέας».

47. Προδρόμου, 1996α, σ. 7.

> Κύριοι, της Εκτελεστικής Εξουσίας. Δεν μπορώ να απαντήσω επί ενός θέματος, που δεν είναι αμιγώς νομικό, αλλά παρουσιάζει έκδηλες τις εθνικές και πολιτικές πτυχές... δύνασθε και πάλιν να προχωρήσετε στις αποφάσεις σας κατά πολιτικήν οικονομίαν και χωρίς την εμπλοκή της Γενικής Εισαγγελίας.[48]

Η *Σημερινή*, σε πρωτοσέλιδο σχόλιό της για τη γνωμάτευση Μαρκίδη, κάνει αναφορά και σε

> ψιθύρους... (που) συνδέουν την τακτική του Γενικού Εισαγγελέα με πολιτικές σκοπιμότητες και ειδικότερα με τη φιλοδοξία του να διεκδικήσει στο μέλλον την Προεδρία της Δημοκρατίας, όχι με βατήρα τον πολιτικό χώρο από τον οποίο προέρχεται, αλλά με ευρύτερη «πλατφόρμα» που... στήνει το ΑΚΕΛ.[49]

Και ενώ θα περίμενε κάποιος ότι το θέμα με την ελληνική σημαία στο Πανεπιστήμιο Κύπρου θα τελείωνε με τη γνωμάτευση του Γενικού Εισαγγελέα της Κυπριακής Δημοκρατίας, το πρόβλημα εξακολουθεί να υφίσταται. Οι πανεπιστημιακές αρχές, με το επιχείρημα και πάλι ότι το ζήτημα είναι πολιτικό και επομένως απαιτεί τη λήψη πολιτικής απόφασης, δεν προχώρησαν στην υλοποίηση της απόφασης της Εισαγγελίας. Η ελληνική σημαία παραμένει αναρτημένη, και για τους ακραίους εθνικιστές:

> Το όλο θέμα αφήνεται στη βούληση της πλειοψηφίας των φοιτητών: Ή θα περιφρουρήσουν την ελληνική σημαία, που απεφάσισαν ότι δεν πρέπει να αποχωριστούν, ή θα γίνουν μάρτυρες της υποστολής της υπό τα πανη-

---

48. *Σημερινή*, 13 Νοεμβρίου 1996, σ. 1.

49. *Σημερινή*, 13 Νοεμβρίου 1996, σ. 1.

γυρικά χειροκροτήματα των μειοψηφούντων συναδέλφων τους... Κατά τη λήψη των αποφάσεών τους, ας σκεφθούν ότι πριν 38 χρόνια, κάποιοι συνομήλικοί τους, αυτοπροαιρέτως δρώντες, πρόσφεραν εκεί, κάτω από τον ιστό, τη θυσία τους για να δουν ελληνική σημαία και ελληνικό πνευματικό φως να εκπέμπεται.[50]

Τόσο οι εθνικιστές όσο και οι κυπριωτιστές καταλαβαίνουν ότι η ιδεολογική ηγεμονία πάνω στο παρόν και η επιβολή μιας ελληνικής ή κυπριακής ταυτότητας, απαιτούν την οικειοποίηση του παρελθόντος. Η ιστοριογραφία, επομένως, είναι άκρως ιδεολογικοποιημένη, με τους εθνικιστές και τους κυπριωτιστές να χρησιμοποιούν αυθαίρετες και επιλεκτικές στρατηγικές ιστορικής ερμηνείας. Έτσι, ενώ για τους Ελληνοκύπριους εθνικιστές η ιστορία της Κύπρου ουσιαστικά αρχίζει με την κάθοδο των Ελλήνων στο νησί περίπου πριν από τρεις χιλιάδες χρόνια, οι Κυπριωτιστές «δέχονται ολόκληρη την 8.000ετή ιστορία της χώρας και αναγνωρίζουν τη συνέχειά της»[51]. Επιπλέον, δεδομένου ότι η *Ένωση* παρουσιάζεται ως ένας μάλλον απίθανος στόχος, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει ότι ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός τονίζει περισσότερο θέματα ταυτότητας, με το επιχείρημα ότι η διατήρηση της ελληνικότητας, έστω και σε μιαν ανεξάρτητη Κύπρο, αποτελεί την πρώτιστη ηθική και πολιτική προτεραιότητα των Ελληνοκυπρίων.

Στο επίπεδο της ερμηνείας της ιστορίας, η διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό επικεντρώνεται σε βασικά γεγονότα από τη σύγχρονη ιστορία της Κύπρου, όπως ο αγώνας της ΕΟΚΑ και το πραξικόπημα του 1974, και στο ρόλο του Αρχιεπισκόπου Μακαρίου και του στρατηγού Γεωργίου Γρίβα. Όμως και πολλές άλλες πτυχές της ιστορικής πορείας του νησιού συχνά αποτελούν αντικείμενο ιδεολογικής διαμάχης — όπως η επίδραση του προ-ελληνικού παρελθόντος και οι σχέσεις ανάμεσα στους Έλληνες και τους Τούρκους της Κύπρου κατά την οθωμανική περίοδο. Και τα δύο στρατόπεδα υποστηρίζουν ότι διατυπώνουν την «αληθινή ιστορία» και αλληλοκατηγορούνται είτε για την έλλειψη ιστορικής συνείδησης είτε για την παραχάραξη της ιστορίας. Στο μεταμοντέρνο κλίμα της εποχής μας, είναι συχνά δύσκολο να γίνουν διαφοροποιήσεις και διαχωρισμοί ανάμεσα στην ιστοριογραφία και την ιστορική μυθιστοριογραφία. Και αυτό φαίνεται να αποτελεί στοιχείο που στο παρόν στάδιο τουλάχιστον ευνοεί τις επιδιώξεις της εθνικιστικής προπαγάνδας. Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι αναφορικά με το πιο πρόσφατο (δηλαδή, το μετά το 1930) παρελθόν της Κύπρου, υπάρχουν περισσότερα στοιχεία που υποστηρίζουν την κυπριωτιστική παρά την εθνικιστική εκδοχή της ιστορίας. Όμως αυτό δεν αποτελεί εγγύηση ότι η εθνικιστική άποψη δεν θα επικρατήσει. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι «η χρήση της εθνο-ιστορίας είναι πάντα επιλεκτική. Είναι εξίσου σημαντικό να ξεχνάς κάποια πράγματα όσο το να θυμάσαι κάποια άλλα»[52].

Αναφορικά με τον αγώνα της ΕΟΚΑ, ο εθνικιστικός λόγος υποστηρίζει ότι οι Ελληνοκύπριοι πέτυχαν μια στρατιωτική νίκη, η οποία όμως συμβιβάστηκε από την πολιτική ηγεσία — δηλαδή τον Μακάριο. Το κυπριωτιστικό στρατόπεδο, από την άλλη, επικρίνει την κατεύθυνση στην οποία οι εθνικιστές εξώθησαν τον αντι-αποικιακό αγώνα (επικρίνει δηλαδή την ένοπλη διάσταση του αγώνα) και υποστηρίζει ότι είναι παράλογο να μιλάμε για οποιαδήποτε στρατιωτική νίκη των Ελληνοκυπρίων. Το εθνικιστικό στρατόπεδο κατηγορεί τον Μακάριο ότι πρόδωσε την *Ένωση*, ενώ οι κυπριωτιστές υποστηρίζουν ότι ο Μακάριος κατάλαβε ότι, κάτω από τις δεδομένες συνθήκες, η *Ένωση* θα ήταν καταστροφική και έτσι ορθά

50. *Σημερινή*, 13 Νοεμβρίου 1996, σ. 1.
51. Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1980, σ. 12.

52. Smith, 1993, σσ. 126-127 — αρχική ρήση από τον Ρενάν (Qu'est-ce qu'une nation, 1882).

υιοθέτησε μιαν ανεξαρτησιακή πολιτική. Όσον αφορά το στρατηγό Γρίβα, οι εθνικιστές (με εξαίρεση τους παραδοσιακούς υποστηρικτές του Μακαρίου και τη σοσιαλιστική ΕΔΕΚ, που σε αυτό το σημείο συμφωνούν με τις απόψεις του κυπριωτιστικού ΑΚΕΛ) επικεντρώνουν την προσοχή τους στο ρόλο που έπαιξε ο Γρίβας στον αγώνα της πρώτης ΕΟΚΑ. Τον παρουσιάζουν έτσι ως τον αδιαμφισβήτητα σημαντικότερο ήρωα της σύγχρονης ελληνοκυπριακής ιστορίας, προτιμώντας να αποσιωπούν το ρόλο του στην ΕΟΚΑ Β και τα γεγονότα που οδήγησαν στο πραξικόπημα του 1974. Όπως φάνηκε, όμως, και από τη διεξαγωγή συνεδρίου για την εθνική προσφορά του Γρίβα, οι πιο ακραίοι εθνικιστές παρουσιάζονται τώρα πεπεισμένοι ότι η δράση του Γρίβα το 1967-1974 μπορεί να επαναδιεκδικηθεί και να αποκατασταθεί. Το συνέδριο που έγινε στη Λευκωσία το καλοκαίρι του 1995 με ανοιχτή υποστήριξη από την κυβέρνηση και την εκκλησία, ήταν μια συστηματική προσπάθεια να παρουσιαστεί ο Γρίβας ως άτομο που όχι μόνον δεν συνεργάστηκε με την ελλαδική χούντα, αλλά και την πολέμησε. Ο Γρίβας, υποστηρίχθηκε, δεν θα επέτρεπε ποτέ το πραξικόπημα του '74, και το ότι το όνομά του συνδέεται με το πραξικόπημα, παρόλο που ο στρατηγός είχε ήδη πεθάνει, αποτελεί υβριστική παραχάραξη της ιστορίας. Η επιχειρούμενη αναβίωση του γριβισμού επικρίθηκε βέβαια από το κυπριωτιστικό στρατόπεδο, και γρήγορα διοργανώθηκε ένα δεύτερο συνέδριο για τον Γρίβα από στοιχεία εχθρικά προς το στρατηγό. Ο Γρίβας, ο οποίος, δεν πρέπει να ξεχνάμε, εξακολουθεί να θεωρείται το σημαντικότερο σύμβολο του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, ήταν ένας φανατικός αντικομμουνιστής, που μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για δολοφονίες αριστερών, τόσο κατά την περίοδο της ΕΟΚΑ όσο και μεταγενέστερα. Επίσης, ήταν άμεσα συνδεδεμένος με την τρομοκρατική υπονόμευση της δημοκρατίας στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1970. Για τους κυπριωτιστές, η αποκατάσταση του Γρίβα και της ΕΟΚΑ Β θα νομιμοποιούσε τον τρομοκρατικό αυταρχισμό και τα λάθη

που επέτρεψαν στην Τουρκία να εισβάλει στο νησί το 1974.

Ενώ οι περισσότεροι εθνικιστές επιχειρηματολογούν ότι πρέπει να αφήσουμε πίσω μας το παρελθόν και τις εσωτερικές διαμάχες προς όφελος της «εθνικής ενότητας», οι κυπριωτιστές απαντούν ότι αυτό που χρειάζεται είναι μια «γνήσια» ενότητα που θα περιλάμβανε τους πάντες, με την προϋπόθεση όμως ότι θα παραδέχονταν τα «λάθη» τους. Η συγχώρηση χωρίς μετάνοια, υποστηρίζουν οι κυπριωτιστές, δεν μπορεί παρά να επιφέρει και άλλες καταστροφές. Δεδομένου ότι το σύνθημα «Δεν ξεχνώ» έχει παίξει κεντρικό ρόλο στην επίσημη μετεισβολική ιδεολογία,[53] και δεδομένου ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να μπορέσει κάποιος να θυμηθεί την τουρκική εισβολή, έχοντας ξεχάσει τα γεγονότα που ήταν άμεσα συνδεδεμένα μαζί της, δηλαδή το πραξικόπημα, το κυπριωτικό στρατόπεδο εξακολουθεί να έχει το πλεονέκτημα στην ερμηνεία της καταστροφής του '74. Αναμφίβολα, όμως, οι εθνικιστικές δυνάμεις έχουν κάνει κάποια βήματα στην αποκατάσταση της μνήμης τόσο του Γρίβα όσο και της ΕΟΚΑ Β. Βασική θέση που συνδέεται με αυτές τις απόπειρες ιστορικής αναπροσαρμογής είναι ότι η τουρκική εισβολή θα γινόταν ούτως ή άλλως, και ανεξάρτητα από οποιοεσδήποτε εξελίξεις μέσα στην ελληνοκυπριακή κοινότητα — και αυτό ακριβώς εξαιτίας μιας εν γένει επεκτατικής τουρκικής πολιτικής η οποία πάντα είχε βλέψεις στο νησί. Η αυξημένη αποδοχή της εθνικιστικής εκδοχής φαίνεται από το γεγονός ότι μέλη της ΕΟΚΑ Β όχι μόνον επιδεικνύουν μεγαλύτερη προθυμία στο να εκθέτουν δημόσια τις απόψεις τους —πράγμα που ήταν αδιανόητο μέχρι πριν από λίγα χρόνια— αλλά και έχουν επιστρέψει σε θέσεις ισχύος, κυρίως μέσα στον Δημοκρατικό Συναγερμό.

---

53. Για την ιδεολογία του «Δεν ξεχνώ», βλ. Maratheftis, 1989.

EXCURSUS I

ΕΦΑΠΤΟΜΕΝΕΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΕΣ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΕΧΘΡΟΙ ΤΗΣ

Η ελληνοκυπριακή κοινωνία παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα εκσυγχρονισμού και εξορθολογισμού, προβλήματα που επηρεάζουν αρνητικά όχι μόνον τις εσωτερικές κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές διαδικασίες και την εν γένει αναπτυξιακή προοπτική του τόπου, αλλά και τη λύση του κυπριακού προβλήματος. Το γεγονός ότι ο ελληνικός εθνικισμός εξακολουθεί να καθορίζει τις παραμέτρους της πολιτικής και της ιδεολογικής ορθοδοξίας αποτελεί ένα μόνον εκσυγχρονιστικό πρόβλημα ή πρόκληση που αντιμετωπίζει η ελληνοκυπριακή κοινωνία. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και πολλά άλλα: το πολιτικό σύστημα, την κομματικοκρατία, τον κρατισμό κ.λπ. Σε αυτό το κεφάλαιο, θα ασχοληθώ, στηριζόμενος κυρίως στο έργο του Γκέλνερ, με την έννοια της κοινωνίας των πολιτών, δείχνοντας ότι μπορεί να αποτελέσει χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο για τη διερεύνηση της ελληνοκυπριακής κοινωνικής πραγματικότητας και ειδικότερα του ελληνοκυπριακού εθνικισμού και της αντιπαράθεσής του με τον κυπριωτισμό. Αξίζει να σημειώσουμε παρενθετικά ότι η έννοια της κοινωνίας των πολιτών έχει χρησιμοποιηθεί ήδη σε μερικές από τις καλύτερες αναλύσεις της ελλαδικής κοινωνίας — κυρίως στο έργο του Νίκου Μουζέλη.[1]

1. Βλ. Μουζέλης, 1994, 1995 και επίσης Λίποβατς, 1995.

Η έννοια της κοινωνίας των πολιτών

Η ιστορική εξέλιξη της έννοιας της κοινωνίας των πολιτών αναμφίβολα καθορίζει και τη νοηματοδότησή της στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Η έννοια —και γενικότερα η συστηματική ενασχόληση με τα θεωρητικά προβλήματα που αφορούν τη σχέση ανάμεσα στην κοινωνία και το κράτος— παρουσιάστηκε στα τέλη του 18ου αιώνα και για μισό αιώνα περίπου έπαιξε πρωταρχικό ρόλο στην πολιτική και την κοινωνική θεωρία. Φιλόσοφοι και πολιτικοί στοχαστές που μπορούμε να αναφέρουμε εδώ είναι ο Τζων Λοκ, ο Γκεόργκ Χέγκελ, ο Καρλ Μαρξ και ο Αλέξις ντε Τοκβίλ. Ενώ για μερικούς στοχαστές η έννοια δηλώνει εκείνο τον κοινωνικό χώρο του οποίου η δύναμη θα έπρεπε να περιοριστεί (είτε γιατί εκφράζει τα εγωιστικά/επιμέρους πάθη —που ήταν η θέση του Χέγκελ— είτε γιατί αποτελεί το χώρο της ταξικής εκμετάλλευσης — όπως πίστευε ο Μαρξ), για τους περισσότερους, και κυρίως αυτούς που ασπάζονται το φιλελευθερισμό, η έννοια της κοινωνίας των πολιτών έχει θετικό νόημα και συνδέεται άμεσα με την πολιτική και την ατομική ελευθερία. Οι σύγχρονες προσεγγίσεις στο θέμα, πρέπει να σημειωθεί, είναι επηρεασμένες κυρίως από αυτή τη θετική ιστορία και νοηματοδότηση της έννοιας. Μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, και μέχρι τη δεκαετία του 1980, η έννοια της κοινωνίας των πολιτών, «σκεπασμένη με σκόνη», περιέπεσε στην αφάνεια και δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι οι μόνοι που ασχολούνταν μαζί της ήταν κάποιοι ιστορικοί των ιδεών.[2] Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι ο προβληματισμός σχετικά με τα θέματα που συνδέονται με την έννοια της κοινωνίας των πολιτών εξαφανίζεται. Η σχέση, έτσι, ανάμεσα στον πολίτη και το κράτος, και ο κίνδυνος του ολοκληρωτισμού αποτελούν βασικές

2. Gellner, 1994β, σ. 1.

θεματικές στη σκέψη των Εμίλ Ντυρκέμ, Μαξ Βέμπερ και Γκεόργκ Ζίμελ, για να αναφέρω μερικούς μόνον από τους κοινωνικούς στοχαστές που ασχολούνται με την κοινωνία των πολιτών χωρίς να την κατονομάζουν.

Η συγκεκριμένη έννοια επέστρεψε στο πολιτικό και θεωρητικό προσκήνιο στη δεκαετία του 1980, μέσα από τους αγώνες της Αλληλεγγύης ενάντια στο πολωνικό ολοκληρωτικό κράτος.[3] Δικαιολογημένα λοιπόν, η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών συμβολίζει την αντίθεση στο δεσποτισμό και συνδέεται άμεσα με την ελευθερία, τη δημοκρατία, τον πλουραλισμό και την ανοχή της διαφορετικότητας. Η κοινωνική και πολιτική ατμόσφαιρα που καθορίζεται από την έννοια αποτελεί πλέον σημαντική αξία και πρώτιστο πολιτικό ζητούμενο — ακριβώς γιατί αυτή η ατμόσφαιρα λάμπει διά της απουσίας της σε πολλές, τις περισσότερες ίσως, κοινωνίες. Παρόλο που σήμερα η κοινωνία των πολιτών και γενικότερα το αίτημα για μια πιο πολιτισμένη (civil) κοινωνία παρουσιάζονται ως καίριο πολιτικό σύνθημα, αλλά και ως κύριο θεωρητικό ζήτημα ανά την υφήλιο —και με μία πολυμορφία που δεν επιτρέπει απλοϊκούς ορισμούς—, η νοηματοδότηση της έννοιας εξακολουθεί να χρωματίζεται έντονα από την εμπειρία του σοσιαλιστικού ολοκληρωτισμού. Η καταπίεση, αν όχι η παντελής εξαφάνιση, του θεσμικού αλλά και του ιδεολογικού χώρου που εκφράζεται από την ιδέα της κοινωνίας των πολιτών ήταν όντως ιδιαίτερα έντονη στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, όπου «μια μοναδική πολιτική-οικονομική-ιδεολογική ιεραρχία δεν μπορούσε να ανεχθεί κανέναν αντίπαλο και όπου ένα μοναδικό όραμα καθόριζε όχι μόνον την αλήθεια αλλά και την προσωπική ακεραιότητα»[4]. Το αποτέλεσμα αυτού του ολοκληρωτισμού ήταν ότι τα μέλη της κοινωνίας που δεν

3. Η θεωρητική αναβίωση της έννοιας σηματοδοτείται από τα έργα των Κόεν (Cohen, 1983) και Κην (Keene, 1988).

4. Gellner, 1994β, σ. 1.

συμμετείχαν στον έναν και μοναδικό πόλο εξουσίας —η συντριπτική πλειοψηφία δηλαδή—, εξατομικεύτηκαν στο βαθμό που τίποτα πλέον δεν μπορούσε να σταθεί ανάμεσα στον πολίτη και το κράτος. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η ίδια η έννοια του πολίτη, όπως αυτή γεννήθηκε μέσα από τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό και τη Γαλλική επανάσταση, παύει να έχει ουσιαστικό νόημα — και δεν είναι τυχαίο, μπορούμε να πούμε παρενθετικά, που τα πρώην σοσιαλιστικά καθεστώτα προτιμούσαν πάντα να μιλούν για το λαό παρά για τους πολίτες. Σε αυτές τις κοινωνίες η διαφωνία και η διαφορετικότητα «κατάντησαν σημεία αίρεσης ή, στη φρασεολογία της μοντέρνας ιδεοκρατίας, καθόρισαν τους εχθρούς του λαού»[5].

Ο Γκέλνερ ξεκινά με τον απλοϊκό —και ευρέως διαδεδομένο— ορισμό ότι η κοινωνία των πολιτών συναποτελείται από εξω-κρατικούς θεσμούς οι οποίοι εξισορροπούν το κράτος, και οι οποίοι χωρίς να το εμποδίζουν από το να παίζει το ρόλο του διατηρητή της ειρήνης και του διαιτητή ανάμεσα σε ειδικά συμφέροντα, εντούτοις καταφέρνουν να το εμποδίσουν από το να κυριαρχήσει και να εξατομικεύσει τα μέλη του κοινωνικού σώματος.[6] Ο ορισμός, όμως, δεν κρίνεται ικανοποιητικός γιατί η έννοια της κοινωνίας των πολιτών δεν μπορεί να ταυτιστεί αποκλειστικά με την αποφυγή της κεντρικής τυραννίας — της καταπίεσης, αν θέλετε, από κεντρικούς φορείς εξουσίας. Και αυτό, για τον πολύ απλό λόγο ότι υπάρχουν και άλλες μορφές ή πηγές καταπίεσης. Ο Γκέλνερ αναφέρεται σε «τομεακές κοινότητες» (segmentary communities) της παραδοσιακής κοινωνίας που διαφέρουν μεν από κεντρικές τυραννίες, αλλά εντούτοις δεν αντιστοιχούν σε αυτό που ο σύγχρονος άνθρωπος καταλαβαίνει με την έννοια της κοινωνίας των πολιτών.[7] Γράφει χαρακτηριστικά: «Στις παραδοσιακές κοινωνίες, ο άνθρωπος μπορεί κάποτε να ξεφύγει από την τυραννία των βασιλέων αλλά πάντα πέφτοντας στην τυραννία των εξαδέλφων και της τελετουργίας»[8]. Επομένως, η κοινωνία των πολιτών δεν μπορεί να ταυτιστεί με οποιαδήποτε μορφή πλουραλιστικής κοινωνίας στην οποία υπάρχουν θεσμοί που εξισορροπούν την κεντρική-κρατική εξουσία. Το ότι αυτή η ταύτιση παρουσιάζεται συχνά οφείλεται πρώτιστα στο ότι η σημερινή συζήτηση για την κοινωνία των πολιτών γεννήθηκε από την εμπειρία του υπαρκτού σοσιαλισμού και εξακολουθεί βέβαια να εστιάζεται σ' αυτήν. Οπωσδήποτε, όμως, οι αναλύσεις που επιχειρούνται σήμερα έχουν μεγαλύτερη επίγνωση της πολυμορφίας των ζητημάτων από τις αναλύσεις που δημοσιεύτηκαν όταν η έννοια της κοινωνίας των πολιτών ξανάρχισε να χρησιμοποιείται ευρέως στα μέσα της δεκαετίας του 1980. Αυτό γίνεται ξεκάθαρο αν συγκρίνει κανείς τις δύο πιο σημαντικές συλλογές άρθρων που έχουν παρουσιαστεί στη διεθνή βιβλιογραφία — αυτήν του Τζων Κην που δημοσιεύτηκε το 1988 και αυτήν του Τζων Χολ που δημοσιεύτηκε το 1995. Αξίζει ακόμα να σημειωθεί ότι, ενώ τα άρθρα της συλλογής του 1988 επικεντρώνονται κυρίως σε θεωρητικούς προβληματισμούς που αναφύονται από το έργο προηγούμενων στοχαστών και τοποθετούνται στο χώρο της ιστορίας των ιδεών, η συλλογή του 1995 έχει πιο εμπειρικό χαρακτήρα και καθαρά κοινωνιολογικούς προσανατολισμούς.[9]

Προτού προχωρήσουμε, είναι σημαντικό να τονιστεί ότι η έννοια της κοινωνίας των πολιτών δεν υπονοεί ούτε οποιεσδήποτε αναρχικές τάσεις ούτε και την κατάργηση του κράτους. Το κράτος θεωρείται αναγκαίο, όπως επίσης είναι απαραίτητη

5. Gellner, 1994β, σ. 1.
6. Gellner, 1995, σ. 32.
7. Gellner, 1994β, σ. 8.

8. Gellner, 1994β, σ. 7.
9. Η συλλογή του Χολ περιλαμβάνει άρθρα για την κοινωνία των πολιτών στην Κίνα (Wank, 1995), στην Πολωνία (Wesolowski, 1995), στην Ουγγαρία (Hann, 1995), στη Λατινική Αμερική (Oxhorn, 1995) και την Τουρκία (Mardin, 1995).

και μια δόση «προ-κρίσης» (prejudgment) —ομοφωνίας σε βασικά θέματα που αφορούν την κοινωνική ζωή— που εξ ορισμού περιορίζει τις επιλογές που έχουν τα μέλη της κοινωνίας και δεν μπορεί να αγνοηθεί όταν μιλάμε για θέματα ατομικής και κοινωνικής ελευθερίας. Ο κοινωνικός άνθρωπος δεν είναι —και δεν μπορεί να είναι— απόλυτα ελεύθερος. «Κάθε κοινωνία είναι μια συστηματική προ-κρίση. Η κοινωνία χρειάζεται περιχαρακωμένα παραδείγματα. Θέματα, τα οποία στη βάση της λογικής και μόνον παραμένουν ανοιχτά, πρέπει να κλείσουν... Η προ-κρίση αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την κοινωνική ζωή και την κοινωνική τάξη»[10]. Το βασικό ερώτημα, έτσι, που προκύπτει από τον προβληματισμό για την κοινωνία των πολιτών είναι: «Πώς έχει δημιουργηθεί μια τέτοια κοινωνία στην οποία η προ-κρίση είναι πιο μαλακή και εύκαμπτη και εντούτοις η κοινωνική τάξη διατηρείται; Πώς έχει επιτευχθεί αυτό το θαύμα;»[11]

Η γένεση της κοινωνίας των πολιτών και η γένεση της νεοτερικότητας

Το «θαύμα» της κοινωνίας των πολιτών, υποστηρίζει ο Γκέλνερ, έχει επιτελεστεί όντως, και αυτό έγινε στη Βορειοδυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική — και είναι ακριβώς σε αυτό το σημείο, πιστεύω, που μπορεί να επικεντρωθεί και η σοβαρότερη κριτική στο έργο του. Μπορούμε πράγματι να χαρακτηρίσουμε τη δυτική φιλελεύθερη κοινωνία ως θαύμα; Το επιτακτικό ερώτημα, θα υποστήριζαν πολλοί, είναι ποιοι και πόσοι σε αυτές τις κοινωνίες μπορούν όντως να θεωρηθούν τυχεροί και πράγματι απολαμβάνουν τους καρπούς της κοινωνίας των

10. Gellner, 1994б, σ. 32.
11. Gellner, 1994б, σ. 32.

πολιτών στην οποία αναφέρεται ο Γκέλνερ. Επιπρόσθετα, θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι ο Γκέλνερ παρουσιάζεται να αγνοεί τα προβλήματα αυτών των κοινωνιών — τις σχέσεις εξουσίας και τους κοινωνικούς περιορισμούς, κυρίως όπως αυτοί καθορίζονται από οικονομικά συμφέροντα, τον ταξικό παράγοντα, το ρόλο των μειονοτήτων κ.λπ. Και ακόμα ότι η γκελνεριανή προσέγγιση της κοινωνίας των πολιτών, που αναμφισβήτητα διαφωτίζει την κοινωνική ζωή δεσποτικών ή οικονομικά υπανάπτυκτων χωρών, δεν έχει ουσιαστική χρησιμότητα στην ανάλυση της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας. Ένα άλλο βασικό ερώτημα που μπορεί επίσης να τεθεί σε αυτό το σημείο είναι κατά πόσο στις σύγχρονες φιλελεύθερες καπιταλιστικές κοινωνίες η οικονομική και η πολιτική σφαίρα λειτουργούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη — πράγμα που, όπως θα δούμε πιο κάτω, αποτελεί και ένα από τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας των πολιτών. Και εδώ φυσικά υπεισέρχεται η μαρξιστική κριτική ότι στην καπιταλιστική κοινωνία το κράτος, αλλά και γενικότερα ολόκληρο το πολιτικο-ιδεολογικό εποικοδόμημα καθορίζονται από την οικονομική δομή και ταυτίζονται με τα συμφέροντα της αστικής τάξης.

Ο Γκέλνερ πάντως παρουσιάζεται πεπεισμένος ότι οι ατλαντικές κοινωνίες αποτελούν πράγματι κοινωνίες των πολιτών ή, αν προτιμάτε, χαρακτηρίζονται από ισχυρές κοινωνίες των πολιτών. Μετά το 1945, αυτές οι κοινωνίες απολαμβάνουν το θαύμα που έχει επιτελεστεί στο χώρο τους χωρίς πολλή σκέψη και προβληματισμό.[12] Ένα πρόβλημα που συχνά φτάνει στα όρια του αστείου, όπως υποστηρίζει ο Γκέλνερ, είναι ότι το μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας εκλαμβάνει την κοινωνία των πολιτών ως δεδομένη και ξεκινά «προϋποθέτοντας ένα ελεύθερο και εκκοσμικευμένο άτομο, που δεν

12. Gellner, 1994б, σ. 13.

εμποδίζεται από κοινωνικά ή θεολογικά δεσμά, που επιλέγει ελεύθερα τους στόχους του και μπορεί εύκολα να φτάσει σε συμφωνίες με τους συνανθρώπους του αναφορικά με θέματα κοινωνικής τάξης»[13]. Με αυτό τον τρόπο, η κοινωνία των πολιτών προϋποτίθεται ως έμφυτη ιδιότητα της ανθρώπινης κατάστασης. Αυτό δεν αποτελεί παρά «μιαν αφελή γενίκευση ενός ιδιαίτερα τυχερού τύπου ανθρώπου — αυτού που ζει στη Βορειοδυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική»[14].

Πώς επιτελέστηκε, λοιπόν, το θαύμα της κοινωνίας των πολιτών στις ατλαντικές περιοχές της Ευρώπης και της Αμερικής; Τα αίτια και η γενεαλογία της κοινωνίας των πολιτών πηγάζουν από ένα ευρύ φάσμα οικονομικών, κοινωνικών, πολιτικών και ιδεολογικών εξελίξεων που έλαβαν χώρα στη Βορειοδυτική Ευρώπη μετά το τέλος του Μεσαίωνα. Η δημιουργία της κοινωνίας των πολιτών, για τον Γκέλνερ, ταυτίζεται με τη δημιουργία της νεοτερικότητας στο βαθμό που θα ήταν αδιανόητο να γίνει λόγος για κοινωνίες των πολιτών στην περίοδο πριν από τον 17ο αιώνα τουλάχιστον.

Ο προβληματισμός για την κοινωνία των πολιτών, επομένως, είναι άμεσα συνδεδεμένος με τον προβληματισμό για τη νεοτερικότητα — που αποτέλεσε, και σε μεγάλο βαθμό εξακολουθεί να αποτελεί, το κεντρικό πρόβλημα της κοινωνιολογικής θεωρίας. Έτσι, ιδιαίτερα σημαντικοί παράγοντες στην έλευση της σύγχρονης κοινωνίας είναι η τεχνολογική και η οικονομική ανάπτυξη και η δημιουργία κεντρικών φορέων εξουσίας — η δημιουργία δηλαδή των εθνικών κρατών. Ιδιαίτερη έμφαση βέβαια δίνεται και στη θρησκευτική Μεταρρύθμιση, τον ασκητικό προτεσταντισμό και ιδιαίτερα τον καλβινισμό — όχι βέβαια ως το μοναδικό αίτιο αλλά ως τον καταλύτη, τη φλόγα αν θέλετε, που, σε συνάρτηση πάντα

13. Gellner, 1994β, σ. 13.
14. Gellner, 1994β, σ. 13.

με ευρύτερες πολιτικο-κοινωνικές και οικονομικές εξελίξεις, τροχιοδρόμησε τόσο τη νεοτερικότητα όσο και την κοινωνία των πολιτών.

Εξετάζοντας τη θρησκευτική Μεταρρύθμιση, ο Γκέλνερ χρησιμοποιεί και μια πολύ ενδιαφέρουσα αναλυτική διάκριση του Ντ. Χιουμ — το διαχωρισμό ανάμεσα σε θρησκείες που βασίζονται στην προκατάληψη και τη δεισιδαιμονία (superstition) και θρησκείες που βασίζονται στον «ενθουσιασμό» (enthusiasm), τον φανατικό ζήλο. Ο ασκητικός προτεσταντισμός, βέβαια, εντάσσεται στη δεύτερη κατηγορία και αναμφίβολα εξέφρασε μια θρησκευτικότητα που εναντιώθηκε στον τελετουργικό, και οπωσδήποτε καθόλου αυστηρό, χαρακτήρα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Ο Γκέλνερ (1994β: 46) συμφωνεί με τον Hume ότι «η δεισιδαιμονία είναι εχθρός της πολιτικής ελευθερίας και ο θρησκευτικός ενθουσιασμός σύμμαχός της»[15]. Η ουσία του θέματος για τον Γκέλνερ έγκειται στο ότι στην Αγγλία του 17ου αιώνα ο θρησκευτικός φανατισμός των μεταρρυθμιστών παρουσιάστηκε στην κοινωνική περιφέρεια χωρίς να μπορέσει να εισχωρήσει στις κεντρικές δομές της θρησκευτικής οργάνωσης. Το κλίμα για τη συγκρότηση του θεσμικού και του ιδεολογικού χώρου της κοινωνίας των πολιτών δημιουργήθηκε μέσα από την ισορροπία που δημιουργήθηκε —κυρίως μετά την εμπέδωση του προτεσταντισμού στην καθημερινότητα (routinization)— ανάμεσα στη νέα, πιο απαιτητική για το άτομο, θρησκευτικότητα της Μεταρρύθμισης και τις ήδη υπάρχουσες θρησκευτικές δομές που βασίζονταν σε τελετουργικές διαδικασίες και ιεραρχίες. Η κοινωνία των πολιτών αναδύεται «μέσα από μιαν εκεχειρία ανάμεσα στους τελετουργικούς ιερείς της δεισιδαιμονίας και τους αφοσιωμένους πουριτανούς»[16]. Η θρησκευτική ιδεοκρατία του προτεσταντισμού, έτσι, ιδιωτικοποιείται, με αποτέλε-

15. Από το δοκίμιο του Χιουμ, «Of Superstition and Enthusiasm».
16. Gellner, 1994α, σ. 175.

σμα ο φανατισμός να στραφεί προς την οικονομία, και όχι προς οιονδήποτε ιερό πόλεμο. Εδώ φυσικά βρίσκεται και η ουσία της διαφοράς με το ισλάμ, στο οποίο ο θρησκευτικός φανατισμός επικρατεί στο κέντρο αντί στην περιφέρεια και στη δημόσια ζωή αντί στην ιδιωτική.

Συγκριτικές αντιπαραβολές και μια τυπολογία

Ο Γκέλνερ προσεγγίζει την έννοια της κοινωνίας των πολιτών μέσα από μια σειρά συγκριτικών αντιπαραβολών — τόσο ανάμεσα σε εσωτερικές δομές της κοινωνίας όσο και ανάμεσα σε διαφορετικά είδη κοινωνίας.[17]

Η πρώτη αντιπαραβολή που περιέχεται στην έννοια της κοινωνίας των πολιτών είναι ανάμεσα στην οικονομική και την κοινωνική δραστηριότητα, από τη μια, και την κεντρική διατήρηση της τάξης, από την άλλη. Μια δεύτερη αντιπαραβολή, σε ένα γενικότερο επίπεδο, είναι ανάμεσα στις κοινωνίες στις οποίες ο διαχωρισμός —με την προϋπόθεση ότι αυτός υφίσταται χωρίς οποιαδήποτε καταπίεση της μιας ή της άλλης σφαίρας—, ανάμεσα στην πολιτική και την οικονομία/κοινωνία, είναι εφικτός και στις κοινωνίες στις οποίες ο διαχωρισμός δεν υφίσταται. Ας δούμε λοιπόν ποιες είναι οι περιπτώσεις στις οποίες ο διαχωρισμός απουσιάζει: α) Κοινωνίες στις οποίες οι δομές εξουσίας και οι κοινοτικές δομές ουσιαστικά ταυτίζονται. β) Δεσποτικές αυτοκρατορίες στις οποίες η ωμή δύναμη κυριαρχεί πάνω στην κοινότητα. γ) Κοινωνίες στις οποίες η οικονομική και η πολιτική θέση ταυτίζονται – κοινωνίες, για παράδειγμα, με κυρίαρχες και θεσμικά κατοχυρωμένες ελίτ. δ) Κοινωνίες στις οποίες ο παραγωγικός τομέας είναι μεν ξεχωριστός από τον πολιτικό, αλλά παρουσιάζεται εξατομικευμένος και καταπιεσμένος — το

17. Gellner, 1994β, σ. 195.

παράδειγμα της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. ε) Ιδεοκρατίες στις οποίες η καθιέρωση (sacralization) ενός δόγματος δεν επιτρέπει τον πλουραλισμό. Οι ιδεοκρατίες, επιπλέον, μπορεί να είναι θρησκευτικές (π.χ. ισλαμικός φονταμενταλισμός) ή κοσμικές (πρώην σοσιαλιστικά καθεστώτα). Μέσα από αυτές τις αντιπαραβολές, ο Γκέλνερ εξάγει μιαν επιλεκτική τυπολογία τεσσάρων ιστορικών μοντέλων γύρω από τα οποία περιστρέφεται η ανάλυσή του: α) Οι πλουραλιστικές, αλλά καταπιεστικές τομεακές κοινότητες. β) Η ισλαμική θρησκευτική-ιδεοκρατική κοινωνία που ειρωνικά πέτυχε τελικά να καθιερωθεί μόνον κάτω από την επίδραση της ήττας από έναν ξένο επεκτατικό βιομηχανικό πολιτισμό. γ) Η χριστιανική περιθωριακή θρησκευτική ιδεοκρατία που δεν εδραιώθηκε αλλά μέσα από την αποτυχία της δημιουργήθηκε η κοινωνία των πολιτών. Και δ) η κοσμική μαρξιστική ιδεοκρατία που κατέρρευσε στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Ας εξετάσουμε τώρα κάποια βασικά χαρακτηριστικά των τύπων που διαφέρουν από την κοινωνία των πολιτών.

Στις τομεακές κοινωνίες, παρά την απουσία κεντρικού ελέγχου, το κλίμα είναι ιδιαίτερα καταπιεστικό προς το άτομο και η ελευθερία, όπως την αντιλαμβάνεται ο σύγχρονος άνθρωπος, δεν έχει ουσιαστικό νόημα — ακόμα, τονίζει ο Γκέλνερ, και στις πόλεις-κράτη της αρχαίας Ελλάδας.[18] Σε μεγάλο βαθμό, αυτό είναι αποτέλεσμα της απουσίας της έννοιας μιας ιδιωτικής σφαίρας, του ιδιωτικού χώρου. Είναι αυτός ακριβώς ο χώρος που στις τομεακές κοινότητες καταπιέζεται είτε από τελετουργικές διαδικασίες είτε από τους περιορισμούς και τις υποχρεώσεις της οικογένειας. Οι τομεακές κοινότητες θυμίζουν την ιδέα της μηχανικής αλληλεγγύης του Ντυρκέμ και, παρά τα κάποια ειδυλλιακά χαρακτηριστικά των μικρών κοινοτήτων της αρχαιότητας και της παραδοσιακής κοινωνίας, αυτές δεν αποτελούν μοντέλα για τη σύγχρονη κοινωνική οργάνωση.

18. Gellner, 1994β, σ. 8.

Στον ισλαμικό χώρο, μέσα από διαδικασίες που παρουσιάζονται στα τελευταία εκατό χρόνια περίπου ως αποτέλεσμα και της δυτικής επέμβασης στην ισλαμική επικράτεια, ο πουριτανισμός και ο φονταμενταλισμός, ως υψηλές κουλτούρες πλέον (high cultures), επικρατούν στις αστικές περιοχές, καθορίζουν την ιδεολογική ορθοδοξία, και εκτοπίζουν τις πιο λαϊκές —και ανεκτικές— μορφές της ισλαμικής θρησκευτικότητας. Επιτελείται έτσι «μια μαζική μεταφορά πίστης, μακριά από τους τοπικούς αγίους και προς ένα διανοητικό και φονταμενταλιστικό παρακλάδι του ισλάμ»[19]. Η προσοχή μας εδώ στρέφεται σε κάποιες αναλογίες με τη δυτική εμπειρία της ανάπτυξης του εθνικισμού, ο οποίος έπαιξε ρόλο ανάλογο με εκείνον που έπαιξε το φονταμενταλιστικό ισλάμ.

Η ουσία του εθνικισμού στη Δύση έγκειται στο ότι μια υψηλή —και συνδεδεμένη με τον αλφαβητισμό— κουλτούρα γίνεται η κυριότερη, η πιο καθοριστική κουλτούρα της κοινωνίας. Η ίδια διαδικασία παρατηρείται και στον ισλαμικό χώρο αλλά εκεί εκφράζεται με τον θρησκευτικό φανατισμό αντί με τον εθνικισμό — παρόλο που τα δύο συχνά συμβαδίζουν.[20]

Ο θρησκευτικός φανατισμός και ο θεοκρατικός ολοκληρωτισμός του Ισλάμ, βέβαια, δεν μπορεί παρά να λειτουργήσουν ενάντια στους φιλελεύθερους θεσμούς και τον ατομισμό της κοινωνίας των πολιτών.

Ας περάσουμε στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες. Για τον Γκέλνερ, ο μαρξισμός είναι εξ ορισμού και αναπόφευκτα μια ιδεοκρατία — «ένας κοσμικός μεσσιανισμός, μια κοινωνία βασισμένη στην αναγκαστική αλήθεια»[21]. Σε μεγάλο βαθμό,

19. Gellner, 1994β, σ. 22.
20. Gellner, 1994β, σ. 22.
21. Gellner, 1994α, σ. 173.

αυτό αποτελεί μέρος της μαρξιστικής κληρονομιάς από το Διαφωτισμό. «Αν η καταπίεση είχε βασιστεί στην προκατάληψη, τότε μια ελεύθερη κοινωνία θα βασιζόταν στην αλήθεια»[22]. Ο μπολσεβικισμός χαρακτηρίζεται ως μια μορφή κοσμικού καλβινισμού και ο Γκέλνερ παραδέχεται ότι στο παρελθόν —και προτού φανεί καθαρά ότι οι σοσιαλιστικές χώρες δεν θα μπορούσαν να συναγωνιστούν τη Δύση— ίσως εύκολα κάποιος να υποθέσει ότι ο μαρξισμός θα μπορούσε να λειτουργήσει ως σπινθήρας για οικονομική ανάπτυξη, όπως ακριβώς είχε συμβεί με τον καλβινισμό.[23] Ο μαρξισμός, ως κοσμική θρηκεία, αδυνατεί βέβαια να απαντήσει στα βασικά ερωτήματα που συνήθως απαντώνται μέσα από την υπερφυσική θρησκευτικότητα — το νόημα της ζωής, και ίσως πιο σημαντικό, η εξήγηση του κακού και της δυστυχίας, του προβλήματος, δηλαδή, που ο Βέμπερ αποκαλεί θεοδικία. Η μαρξιστική φιλοσοφία, ακόμα, ως ιδεολογία που ουσιαστικά θεοποιεί την κατά Ντυρκέμ «βέβηλη» διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, δεν μπορεί παρά να χάσει γρήγορα τη συναισθηματική της φόρτιση. «Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός», γράφει ο Γκέλνερ, «είναι ολότελα σαρκικός, αλλά δεν είναι καθόλου ερωτικός. Η εργασία και όχι η αγάπη είναι αυτή που δοξάζεται»[24]. Το αποτέλεσμα έτσι είναι ένας ηθικός και ιδεολογικός απολυταρχισμός, μια ιδεοκρατία, η οποία, μεταφραζόμενη σε πολιτικο-οικονομικό σύστημα, δημιουργεί τα ολοκληρωτικά καθεστώτα που γνωρίσαμε, κατά κύριο λόγο, στην Ανατολική Ευρώπη. Η αποτυχία του σοσιαλιστικού πειράματος οφείλεται πρώτιστα βέβαια στο γεγονός ότι οι σοσιαλιστικές χώρες και η πρώην Σοβιετική Ένωση δεν μπόρεσαν, και δεν θα μπορούσαν ποτέ στη βάση μιας κρατικής οικονομίας, να συναγωνιστούν με τη Δύση ούτε στην οικονομία (και την «καταναλωτική κούρσα»)

22. Gellner, 1994α, σ. 173.
23. Gellner, 1994β, σ. 30.
24. Gellner, 1994β, σ. 41.

ούτε και στους εξοπλιστικούς ανταγωνισμούς. Αυτό, φυσικά, ουδόλως αποκρύπτει τα όντως τεράστια εσωτερικά προβλήματα του υπαρκτού σοσιαλισμού — προβλήματα που θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε με αναφορά στην αδυναμία, αν όχι ανυπαρξία, της κοινωνίας των πολιτών.[25]

Ο σπονδυλωτός άνθρωπος

Ας αφήσουμε τώρα τις συγκριτικές αντιπαραβολές του Γκέλνερ και ας επικεντρώσουμε την προσοχή μας στην ίδια την έννοια της κοινωνίας των πολιτών. Ποιο είναι το ιδεολογικό κλίμα, η πνευματική ατμόσφαιρα που επικρατεί στις κοινωνίες των πολιτών; Ποιος είναι ο τύπος ανθρώπου που ζει σε αυτές τις κοινωνίες; Ποια είναι η κοσμοθεωρία του, πώς αντιμετωπίζει τις κοινωνικές δομές, πώς συναναστρέφεται τους συνανθρώπους του; Σύμφωνα με τον Γκέλνερ:

> Η κοινωνία των πολιτών βασίζεται στην άρνηση των ιδεολογικών μονοπωλίων, στην αποδοχή του συμβιβασμού σε σημαντικά θέματα που αφορούν τη φύση των πραγμάτων, στην αμφιβολία, στην ειρωνεία, σε κάθε είδους προσαρμογές. Οι άνθρωποι μπορούν να έχουν ουσιαστικές πεποιθήσεις, παρόλο που αυτές δεν λειτουργούν πλέον ως προϋποθέσεις για την κοινωνική οργάνωση. Όταν οι άνθρωποι συναντώνται στον πολιτικό στίβο και την αγορά, αυτές οι πεποιθήσεις διατηρούνται εν μέρει σε αναστολή ή εκκρεμότητα. Φυσικά, δεν μπορούμε να δράσουμε μέσα σε κενό και κάθε συλλογική πράξη στηρίζεται στη βάση κάποιων υποθέσεων, οι οποίες όμως είναι τώρα ασυνάρτητες, προϊόντα διαπραγμάτευσης και ασταθείς.[26]

25. Για την πιο συστηματική ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στο μαρξισμό και την κοινωνία των πολιτών, βλ. Cohen, 1983. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι το τέλος του υπαρκτού σοσιαλισμού δεν οδήγησε αυτόματα και στην ενδυνάμωση της κοινωνίας των πολιτών (Meadwell, 1995).

Ο Γκέλνερ αποκαλεί τον τύπο ανθρώπου που ζει στην κοινωνία των πολιτών «σπονδυλωτό» (modular). Η έννοια του σπονδυλωτού ανθρώπου είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και ο Γκέλνερ μας αποκαλύπτει ότι η έμπνευσή του για την έννοια προέρχεται από ένα νέο είδος επίπλων — τα σπονδυλωτά έπιπλα. «Υπάρχουν εταιρείες», γράφει ο Γκέλνερ,

> που παράγουν, πουλούν και διαφημίζουν σπονδυλωτά έπιπλα... Μπορείς να αγοράσεις ένα κομμάτι το οποίο θα λειτουργήσει από μόνο του, αλλά όταν οι ανάγκες σου, ο χώρος σου ή το εισόδημά σου αυξηθούν, τότε μπορείς να αγοράσεις άλλο ένα κομμάτι και αυτό θα ταιριάζει με το προηγούμενο, και το σύνολο θα εξακολουθεί να έχει συνοχή, τόσο από αισθητική όσο και από τεχνική άποψη. Μπορείς να συνδυάσεις και να ξανασυνδυάσεις τα κομμάτια κατά βούληση. Αυτό καθιστά τα σπονδυλωτά έπιπλα σαφώς διαφορετικά από τα συνηθισμένα. Με τα συνηθισμένα έπιπλα, αν θέλεις συνοχή, πρέπει να τα αγοράσεις όλα από την αρχή, σε μιαν αγορά, που σημαίνει ότι θα πρέπει να δεσμευτείς ανεπιστρεπτί — ή, τουλάχιστον, να δεσμευτείς κατά τρόπο που θα απαιτούσε σημαντικό τίμημα για να αναιρεθεί η δέσμευση. Αν προσθέσεις ένα νέο κομμάτι συνηθισμένων επίπλων σ' αυτά που ήδη έχεις, θα καταλήξεις με ένα εκλεκτικά ασυνάρτητο συνονθύλευμα. Και θα πρέπει τότε είτε να αποδεχθείς αυτό το συνονθύλευμα είτε να το παρατήσεις και να ξαναξεκινήσεις από την αρχή — κάτι που στοιχίζει φυσικά.[27]

26. Gellner, 1994α, σσ. 173-174.
27. Gellner, 1995, σ. 40.

Αυτό που καθορίζει ουσιαστικά την κοινωνία των πολιτών είναι οι σχέσεις που δημιουργούνται ανάμεσα σε σπονδυλωτούς ανθρώπους.

> Είναι οι πολιτικές επιπτώσεις της σπονδυλότητας που είναι ιδιαίτερα σημαντικές. Ο σπονδυλωτός άνθρωπος μπορεί να συναρμολογηθεί σε αποτελεσματικές οργανώσεις και θεσμούς, χωρίς αυτά να είναι ούτε ολοκληρωτικά και πολυεπίπεδα ούτε καθορισμένα μέσα από τελετουργίες ούτε συνδεδεμένα με κάποιο σύνολο σχέσεων, που δένονται η μία με την άλλη και παραμένουν καθηλωμένες. Μπορεί να συναρμολογηθεί για συγκεκριμένους στόχους, *ad hoc*, χωρίς να δεσμεύεται μέσα από κάποιο είδος συγγενικών τελετουργιών. Μπορεί να αποχωρήσει από την οργάνωση όταν διαφωνήσει με την πολιτική της χωρίς να μπορεί να κατηγορηθεί για προδοσία. Ένα συμβόλαιο που σπάζει μέσα από συμπεφωνημένες διαδικασίες, δεν αποτελεί ένδειξη δολιότητας... Και όμως, αυτοί οι πολύ εξειδικευμένοι, ακαθιέρωτοι, ανατρέψιμοι δεσμοί είναι αποτελεσματικοί! Αυτή είναι η κοινωνία των πολιτών. Η δημιουργία δεσμών που είναι αποτελεσματικοί όντας εύκαμπτοι, εξειδικευμένοι και εργαλειακοί. Η κοινωνία είναι μία δομή — δεν είναι ατομικοποιημένη, αβοήθητη και καταπιεσμένη, και όμως η δομή μπορεί εύκολα να προσαρμόζεται σε ορθολογικά κριτήρια βελτίωσης.[28]

Οι θεσμοί της κοινωνίας των πολιτών δημιουργούν ένα σχετικά ισομερές και ανεκτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο καμιά ομάδα —και οπωσδήποτε κανένα άτομο— δεν μπορεί να κυριαρχήσει και να καταπνίξει τις υπόλοιπες. Αυτό, φυσικά,

28. Gellner, 1995, σσ. 41-42.

είναι ένα περιβάλλον στο οποίο η κοινωνική κριτική έχει ενσωματωθεί στην κρατούσα πολιτική και αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της κυρίαρχης πολιτικής συνείδησης. Ως αποτέλεσμα, τα προβλήματα και οι αντιπαραθέσεις που αναπόφευκτα προκύπτουν αντιμετωπίζονται πολύ αποτελεσματικά και ορθολογικά — κατά τρόπο, δηλαδή, που κατορθώνει να διαχωρίζει τα γεγονότα από τις καθιερωμένες αξίες. Η κοινωνία καταφέρνει έτσι να προσαρμόζεται εύκολα τόσο σε νέα δεδομένα όσο και στο ίδιο της το παρελθόν, συνεχίζοντας μια πορεία προόδου — τόσο στο οικονομικό όσο και στο πολιτικοκοινωνικό επίπεδο.

Η έλλειψη «σπονδυλότητας» αποτελεί τη συνήθη ανθρώπινη κατάσταση — και είναι γι' αυτό που η εμφάνιση του σπονδυλωτού ανθρώπου παρουσιάζεται ως θαύμα.[29] Το αποτέλεσμα βέβαια είναι μια κοινωνία που απέχει κατά πολύ από το ιδανικό της κοινωνίας των πολιτών.

> Τόσο οι πολιτικές όσο και οι οικονομικές επιπτώσεις της ελλείψεως του σπονδυλωτού ανθρώπου είναι τρομακτικές. Οι πολιτικές συνέπειες επικεντρώνονται στο ότι οι μοναδικές αποτελεσματικές ομάδες που μπορούν από μόνες τους να δημιουργήσουν ένα κοινωνικό ισοζύγιο δυνάμεων και να παρεμποδίσουν την αυθαίρετη κεντρική τυραννία, είναι υπέρμετρα τελετουργικές, απαιτητικές και καταπιεστικές. Η μόνη εναλλακτική λύση στην τυραννία των βασιλέων είναι η τυραννία των εξαδέλφων... Οι οικονομικές επιπτώσεις είναι απλές και ξεκάθαρες: ακαμψία, συντηρητισμός και στασιμότητα... Η τεχνική καινοτομία σημαίνει κοινωνική αναστάτωση και αποσταθεροποίηση.[30]

29. Gellner, 1995, σ. 41.
30. Gellner, 1995, σ. 41.

Ο σπονδυλωτός άνθρωπος, έτσι, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση όχι μόνον για την κοινωνία των πολιτών, αλλά και για τα ευρύτερα φαινόμενα της νεοτερικότητας και της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η έννοια του σπονδυλωτού ανθρώπου, με την έμφαση που αποδίδει στην προσαρμοστικότητα και την πρακτική αποτελεσματικότητα, μπορεί εύκολα να συσχετιστεί με τη γενικότερη έννοια του ορθολογισμού (rationality), κεντρική έννοια της βεμπεριανής σκέψης.

Κοινωνία των πολιτών και εθνικισμός

Μία από τις σημαντικότερες πτυχές της έννοιας της κοινωνίας των πολιτών είναι η διασύνδεσή της με τον εθνικισμό. Αξίζει να δούμε αυτή τη σχέση στο έργο του Γκέλνερ. Οι απόψεις του Γκέλνερ για τον εθνικισμό, παρόλο που κάποιοι τις θεωρούν ακραίες, αποτελούν σημαντικό κεφάλαιο στη σύγχρονη βιβλιογραφία σχετικά με το έθνος, τη δημιουργία εθνικών κρατών και την εθνικιστική ιδεολογία. Το κύριο σημείο της θεωρίας του Γκέλνερ είναι ότι ο εθνικισμός δημιουργείται ως λειτουργική αναγκαιότητα της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας.[31] Για τον Γκέλνερ, η σύγχρονη κοινωνία είναι μια μαζική και ανώνυμη κοινότητα, στην οποία η εργασία έχει σημασιολογικό και όχι φυσικό/χειρωνακτικό χαρακτήρα. Η παραγωγή στηρίζεται στην ικανότητα των ανθρώπων να επικοινωνούν ο ένας με τον άλλο και να ακολουθούν αφηρημένες οδηγίες και κανονισμούς. Σε μια τέτοια κοινωνία, υποστηρίζει ο Γκέλνερ, οι άνθρωποι τότε μόνον μπορούν να έχουν οικονομικά και πολιτικά δικαιώματα όταν μπορούν να χρησιμοποιήσουν τη γλώσσα και την κουλτούρα των γραφειοκρατιών που τους περιτριγυρίζουν. Αυτό που απαιτείται, με άλλα λόγια, είναι

31. Gellner, 1983.

μια πολιτισμική ομοιογένεια η οποία, για τον Γκέλνερ, δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνον με τις διαδικασίες που πυροδοτεί η εθνικιστική ιδεολογία και το εθνικό κράτος. Για τον Γκέλνερ, οι κοινωνικοοικονομικές διαδικασίες που επήλθαν στη δυτική βιομηχανική κοινωνία δημιούργησαν ταυτόχρονα και την ιδέα του έθνους. Με την εδραίωση εθνικών κρατών, οι άνθρωποι μπορούν τώρα να ζουν σε πολιτικές ενότητες που είναι αφοσιωμένες στη διατήρηση της ίδιας κουλτούρας με τη δική τους. Έτσι στη Δύση, η γένεση της νεοτερικότητας συνοδεύτηκε από τη γένεση του εθνικισμού. «Στο πρώτο μισό του αιώνα μας», γράφει ο Γκέλνερ, «φαινόταν κιόλας ότι ο εθνικισμός θα μπορούσε να αποτελέσει τον κυρίαρχο συνέταιρο της βιομηχανικής κοινωνίας και να τη διαπλάσει στη δική του μορφή. Η έκβαση του Β΄ Παγκόσμιου πολέμου ευτυχώς εξαφάνισε αυτή την επιλογή»[32].

Ο Γκέλνερ τονίζει ότι ο σπονδυλωτός άνθρωπος είναι εθνικιστής — ή, ηπιότερα, εθνικός. «Modular man is a nationalist»[33]. Ο εθνικισμός και η κοινωνία των πολιτών είναι αποτελέσματα των ίδιων διαδικασιών και, αρχικά τουλάχιστον, συμβιώνουν αρμονικά, με το ένα να τροφοδοτεί και να ενισχύει το άλλο. Εδώ αναφερόμαστε φυσικά στον πρώιμο εθνικισμό, αυτόν που ονομάζουμε πολιτειακό εθνικισμό (civic nationalism), και ο οποίος αναδύθηκε στη Βορειοδυτική Ευρώπη —εκεί δηλαδή όπου πρωτοδημιουργήθηκε και η κοινωνία των πολιτών — από τα μέσα του 18ου αιώνα. Η σχέση ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και τον εθνικισμό, όμως, αλλάζει ριζικά στη συνέχεια. Στην περίπτωση του εθνοτικού εθνικισμού (ethnic nationalism), δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι δημιουργείται πλέον μία σαφώς ανταγωνιστική σχέση και ότι ο εθνικισμός αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους εχθρούς της κοινωνίας των πολιτών — ακριβώς γιατί η έννοια του έθνους,

32. Gellner, 1994α, σ. 177.
33. Gellner, 1994β, σ. 103.

καθορισμένη, πλέον, στη βάση της κοινής καταγωγής και των κοινών πολιτισμικών καταβολών, δεν μπορεί παρά να υποβαθμίσει όχι μόνον τις έννοιες του πολίτη και του ατόμου, αλλά και τον πλουραλισμό και την ανεκτικότητα που χαρακτηρίζουν τις κοινωνίες με αναπτυγμένη κοινωνία πολιτών.[34]

Η υπανάπτυξη της κυπριακής κοινωνίας των πολιτών

Σε γενικό θεωρητικό επίπεδο, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα προβλήματα της ελληνοκυπριακής κοινωνίας λέγοντας ότι η κοινωνία αυτή χαρακτηρίζεται από μια σχετικά υπανάπτυκτη κοινωνία πολιτών που εμποδίζει τη δημιουργία ενός σύγχρονου κοινωνικού και πολιτικού ήθους. Η πολιτική σφαίρα, μέσα από την οποία αρθρώνεται η σχέση ανάμεσα στα συμφέροντα της κοινωνίας των πολιτών και το κράτος, κυριαρχείται από κορπορατιστικούς προσανατολισμούς, οι οποίοι δημιουργούν μια πελατειακή υπερπολιτικοποίηση και έναν υπέρμετρο κρατισμό. Η κρατική εξουσία, μαζί με τους κομματικούς μηχανισμούς που τη συντηρούν, αποτελεί την κυρίαρχη σφαίρα της κοινωνικής ζωής. Το αποτέλεσμα είναι η υποβάθμιση τόσο των εννοιών του ατόμου και του πολίτη όσο και του ρόλου που θα μπορούσε να αναληφθεί από ομάδες και θεσμούς που δεν είναι άμεσα συνδεδεμένοι με το κομματικό κράτος. Οι πολιτικές διαδικασίες και η ιδεολογική ατμόσφαιρα που πηγάζουν από την αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών δημιουργούν ένα ευρύ φάσμα προβλημάτων, των οποίων το ουσιαστικό αποτέλεσμα είναι ο δομικός και ο θεσμικός φραγμός νέων πρακτικών και τρόπων σκέψης που θα οδηγούσαν

34. Gellner, 1994α, 1994β. Για την αντιπαλότητα ανάμεσα στον εθνοτικό εθνικισμό και την κοινωνία των πολιτών, βλ. επίσης Brubaker, 1992· Bryant, 1995· Connor, 1994· Hall, 1995· Kristeva, 1993· Μουζέλης, 1994, 1995.

σε μια πιο αποτελεσματική πολιτική — που θα οδηγούσαν δηλαδή σε μια καλύτερη αντίληψη και αντιμετώπιση της εσωτερικής λειτουργίας της κοινωνίας, του προβλήματος που βασανίζει τον τόπο, αλλά και του ρόλου τον οποίο η Κύπρος φιλοδοξεί να παίξει στον ευρωπαϊκό χώρο.

Η ελληνοκυπριακή πολιτική κουλτούρα αντανακλά και απορρέει από την αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών — από την περιθωριοποίηση του κοινωνικού πεδίου που βρίσκεται ανάμεσα στο άτομο ή την οικογένεια από τη μια, και το κράτος και τους κομματικούς μηχανισμούς, από την άλλη. Η εξουσία, έτσι, ασκείται πάντα από τα πάνω προς τα κάτω, και η έννοια του πολίτη, με τα δικαιώματα αλλά και τις υποχρεώσεις που δημιουργεί, δεν έχει εμπεδωθεί στο βαθμό που αυτό έχει επιτευχθεί στις οικονομικά αναπτυγμένες χώρες της Δύσης. Η αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών στην Κύπρο είναι άμεσα συνδεδεμένη με το γεγονός ότι για διάφορους ιστορικούς λόγους (όπως ο μεταπρατικός-εμπορικός χαρακτήρας του ελληνοκυπριακού καπιταλισμού, το οθωμανικό παρελθόν και η βρετανική αποικιοκρατία, η κυριαρχία της εθνικιστικής ιδεολογίας, ο χαρακτήρας του ελληνοκυπριακού αντι-αποικιακού αγώνα και η ύστερη οικονομική ανάπτυξη), δεν έχει αναπτυχθεί μια γνήσια αστική τάξη με νεοτερική ορθολογιστική νοοτροπία στο νησί. Δεν έχει αναπτυχθεί, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Γκέλνερ, ο σπονδυλωτός άνθρωπος — ο άνθρωπος που ιδιωτικοποιεί τις πεποιθήσεις του και διάγει τη δημόσια ζωή του με ανεκτικότητα για τη διαφορετικότητα, καταφέρνοντας να δημιουργεί μια «πολιτισμένη» ατμόσφαιρα πλουραλισμού και συνδιαλλαγής.

Μια πολύ σημαντική συνέπεια της αδυναμίας της κοινωνίας των πολιτών στην Κύπρο είναι ότι έχει δημιουργηθεί μια ατμόσφαιρα η οποία καταπιέζει την ανεξάρτητη κριτική σκέψη και είναι εχθρική προς τον *ατομισμό* — τον οποίο ορίζω εδώ ως την πεποίθηση ότι η αξιοπρέπεια του ατόμου αποτελεί την ύψιστη κοινωνικοπολιτική αξία. Φυσικά, αυτός

ο ατομισμός αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη μιας πραγματικά αυτόνομης κοινωνίας των πολιτών. Ο ελληνοκυπριακός πελατειακός κορπορατισμός έτσι πηγάζει, αλλά και ταυτόχρονα συντηρεί, την αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών. Η υποβάθμιση της έννοιας του ατόμου (που στην πολιτική της μορφή, βέβαια, παρουσιάζεται ως η έννοια του πολίτη) δημιουργεί μιαν ιδιαίτερα συντηρητική πνευματική ατμόσφαιρα που αντίκειται προς οποιεσδήποτε προσπάθειες ορθολογικού εκσυγχρονισμού. Και δεν είναι τυχαίο έτσι ότι, παρά το γεγονός ότι οι Ελληνοκύπριοι είναι από τους πλέον μορφωμένους λαούς του κόσμου, «το πνευματικό και πολιτιστικό κλίμα που κυριαρχεί, θυμίζει παραδόξως το κλίμα που επικρατεί σε κοινωνίες με χαμηλά επίπεδα μόρφωσης»[35].

Στην ελληνοκυπριακή κοινωνία παρουσιάζεται μια γενικευμένη τάση να αποφεύγεται η αμφισβήτηση καθιερωμένων δογμάτων και η έκφραση ατομικών απόψεων. Η αντίληψη των πολλών είναι ότι μόνον οι κοινωνικές ομάδες και τα οργανωμένα συμφέροντα αποτελούν νόμιμες ή σοβαρές φωνές.[36] Πρέπει να σημειωθεί επιπλέον ότι, ενώ το πολιτικό και ιδεολογικό φάσμα είναι σχετικά ευρύ (περιλαμβάνοντας κόμματα ή στοιχεία που τείνουν από την άκρα Δεξιά στην άκρα Αριστερά), όλα τα οργανωμένα πολιτικά κόμματα παρουσιάζονται αδιάφορα, αν όχι και εχθρικά, σε ουσιαστικά θέματα που αφορούν τον εκσυγχρονισμό της ελληνοκυπριακής κοινωνίας και κουλτούρας. Και θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εδώ ζητήματα όπως τη σχέση εκκλησίας και κράτους, την οργανική ενότητα θρησκείας, εθνικής ταυτότητας και πολιτικών δικαιωμάτων, την έννοια ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων ανεξαρτήτως

35. Christodoulou, 1992, σ. 284.

36. Σε μεγάλο βαθμό, βέβαια, αυτό πηγάζει από τον πελατειακό χαρακτήρα του ελληνοκυπριακού πολιτικού συστήματος.

εθνότητας, τα δικαιώματα των γυναικών και των ομοφυλοφίλων, την παραβίαση ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τις αστυνομικές αρχές, ακόμη και την αυτονομία του κυπριακού πανεπιστημίου.

Το αποτέλεσμα αυτού του συντηρητισμού είναι ότι η ελληνοκυπριακή κοινωνία εμφανίζεται να έχει πολύ λίγο χώρο και ανοχή για τη διαφορετικότητα, την απόκλιση και τον πλουραλισμό. Συμπεριφορές που στις βιομηχανικές κοινωνίες της Δύσης θεωρούνται ως θέματα ατομικής επιλογής και προτίμησης, στην Κύπρο ποινικοποιούνται ή ηθικοποιούνται — με πιο χτυπητά παραδείγματα, βέβαια, την αντιμετώπιση της ομοφυλοφιλίας και την ελευθερία του λόγου σε θέματα που αφορούν την ελληνοκυπριακή εθνική ταυτότητα. Δεδομένης βέβαια της αδυναμίας της κοινωνίας των πολιτών, το γεγονός ότι η ελληνοκυπριακή κοινωνία παρουσιάζεται σχετικά κλειστή, αυταρχική και μονοδιάστατη δεν πρέπει να μας εκπλήσσει. Αυτά τα στοιχεία χαρακτηρίζουν τις περισσότερες κοινωνίες στις οποίες η σχέση ανάμεσα στον πολίτη και το κράτος δεν ρυθμίζεται μέσα από αυτόνομους ενδιάμεσους θεσμούς και κοινωνικές διαδικασίες.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ, ΕΘΝΟΤΙΚΟΣ ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΟΚΥΠΡΙΑΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Αυτό το κεφάλαιο εξετάζει τις επιπτώσεις του εθνικισμού και του εθνοτικού διαχωρισμού στην ελληνοκυπριακή συνείδηση. Το δοκίμιο πρέπει να ιδωθεί ως άσκηση στην κοινωνιολογία της γνώσης και τη φαινομενολογική ανάλυση.[1] Με ποιους τρό-

---

1. Το κλασικό έργο στην κοινωνιολογία της γνώσης είναι *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας. Διατριβή στην κοινωνιολογία της γνώσης* των Μπέργκερ και Λάκμαν που πρωτοδημοσιεύτηκε το 1966. Για τη φαινομενολογική ανάλυση στην κοινωνιολογία, βλ. Schutz, 1967. Βλ. επίσης Berger, 1963· Berger et al., 1973· Berger και Kellner, 1981· Voegelin, 1990. Η κοινωνιολογία της γνώσης και η κοινωνιολογική φαινομενολογία εντάσσονται σ' αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «ερμηνευτική-ανθρωπιστική» παράδοση στις κοινωνικές επιστήμες. Η παράδοση αυτή εδραιώθηκε με το έργο του Βέμπερ και έχει αντιστρατευτεί τους θετικιστικούς προσανατολισμούς των κοινωνικών επιστημών. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι πολλά από τα αναλυτικά και μεθοδολογικά προβλήματα (όπως τα ζητήματα της αξιολογικής ουδετερότητας, της αντικειμενικότητας, της εννοιολόγησης της εμπειρίας και της συνείδησης κ.ά.) που χαρακτηρίζουν το έργο του Σιουτς, αλλά και του Βέμπερ, φαίνονται να επιλύονται στο έργο του Φόγκελιν, ενός φιλοσόφου με σημαντική προσφορά στην κοινωνική θεωρία. Βλ. χαρακτηριστικά, Voegelin, 1978, 1987, 1989, 1990. Πολύ σημαντική είναι και η εισαγωγή του Φόγκελιν στον δεύτερο τόμο του *Order and History* (Voegelin, 1957), καθώς και τα δοκίμια στον 28ο τόμο των απάντων του. Για μια ενδιαφέρουσα εφαρμογή των αξιωμάτων της κοινωνιολογίας της γνώσης στην ανάλυση του εθνικισμού, βλ. Estruch, 1991.

πους επηρεάζεται η ελληνοκυπριακή συνείδηση από την εθνικιστική ιδεολογία και τον συνεχιζόμενο διαχωρισμό του νησιού; Το συγκεκριμένο ερώτημα ανοίγει ένα ευρύ φάσμα εμπειρικών, αλλά και θεωρητικών, προβληματικών που δεν μπορούν να εξεταστούν μέσα στο περιορισμένο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης. Η προσοχή του κεφαλαίου επικεντρώνεται σε δύο τομείς: πρώτον, στην αντίληψη του Εαυτού και την κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Και δεύτερον, στην αντίληψη της τουρκοκυπριακής κοινότητας και την κατασκευή της διαφορετικότητας. Οι δύο προβληματικές θα εξεταστούν υπό το φως της ιδεολογικής διαμάχης ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό και των τρόπων με τους οποίους η διαμάχη αρθρώνεται στην κοινωνική κατασκευή της πολιτισμικής και της πολιτικής ταυτότητας των Ελληνοκυπρίων. Θα επιχειρηματολογήσω ότι μια βασική συνέπεια της ιδεολογικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό είναι ακριβώς η ασάφεια που χαρακτηρίζει τις αντιλήψεις των Ελληνοκυπρίων τόσο για την ταυτότητα των Τουρκοκυπρίων όσο και για την τουρκοκυπριακή κοινότητα συνολικά.

Στην εξέταση της ελληνοκυπριακής ταυτότητας και των αντιλήψεων που έχουν οι Ελληνοκύπριοι για τους Τουρκοκύπριους, ο μελετητής πρέπει να έχει κατά νου τρεις ουσιώδεις αναλυτικούς διαχωρισμούς: πρώτον, οφείλει να διαχωρίσει την πολιτική από την καθημερινή συνείδηση. Η πολιτική συνείδηση παρουσιάζεται στην πολιτική δραστηριότητα, τόσο αυτήν του κράτους ή των πολιτικών κομμάτων όσο και αυτήν άλλων οργανωμένων ομάδων με κοινά συμφέροντα και επιδιώξεις. Αυτή η δραστηριότητα μπορεί να έχει επίσημο χαρακτήρα (όπως, για παράδειγμα, στην κρατική πολιτική και ιδεολογία) ή ανεπίσημο (όπως, για παράδειγμα, σε πολιτικές αναμετρήσεις ή και απλές συζητήσεις που λαμβάνουν χώρα σε καφενεία). Με τον όρο *καθημερινή συνείδηση* εννοώ τη συνείδηση που δεν έχει πολιτικό χαρακτήρα και έχει τις ρίζες της

κυρίως στις ρουτίνες της καθημερινής ζωής — ο όρος, για να το θέσω διαφορετικά, δηλώνει τις «τυποποιήσεις» (typifications) με τη χρήση των οποίων οι συνηθισμένοι άνθρωποι βιώνουν και κατανοούν την καθημερινή τους ζωή. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στην πολιτική και την καθημερινή συνείδηση είναι βέβαια αναλυτικός και αναμφίβολα τα δύο πεδία βρίσκονται σε συνεχή διαντίδραση. Ο δεύτερος διαχωρισμός τον οποίο ο αναλυτής που προσεγγίζει την κυπριακή ταυτότητα και συνείδηση από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της γνώσης οφείλει να έχει υπόψη είναι ο διαχωρισμός ανάμεσα στη θεωρητική και την «προ-θεωρητική» (pretheoretical) συνείδηση.[2] Η

---

2. Βλ. την εισαγωγή στο Berger και Luckmann, 1967. Ο ίδιος ουσιαστικά αναλυτικός διαχωρισμός, από διαφορετικές όμως θεωρητικές αφετηρίες, προτείνεται από τον Λέκκα (1995), που τονίζει ότι ο μελετητής του εθνικιστικού φαινομένου οφείλει να διαχωρίσει την «εθνικιστική θεωρία» από το «εθνικό φρόνημα». Σύμφωνα με τον Λέκκα:

> Το εθνικό φρόνημα θα μπορούσε να οριστεί ως εκείνη η συλλογική στάση της υπέρτατης και ενεργού νομιμοφροσύνης προς το έθνος — στάση που συνοδεύεται από στοχεύσεις σχετικές με την απόκτηση ή τη διασφάλιση της εθνικής ανεξαρτησίας, τη διαφύλαξη της εθνικής ταυτότητας ή την επίτευξη εθνικού μεγαλείου και δόξας. Πρόκειται ουσιαστικά για γενική και, από εμπειρική άποψη, δύσκολα προσδιορίσιμη γνωστική και θυμική κατάσταση που συνέχει κάποια ομάδα ατόμων... Η εθνική θεωρία, από την άλλη πλευρά, μπορεί σχηματικά να οριστεί ως η συστηματική απόπειρα κωδικοποίησης, οργάνωσης και λογικής επεξεργασίας της εθνικιστικής ιδεολογίας, ως η λόγια διατύπωσή της από επώνυμους φορείς της εθνικιστικής ιδεολογίας (Λέκκας, 1995, σ. 236).

Μια έννοια που παραπέμπει —επιλεκτικά και σε πολύ περιορισμένη κλίμακα— στην προθεωρητική αντίληψη του εθνικισμού είναι η έννοια του «μπανάλ» εθνικισμού του Μ. Μπίλιγκ (Billig, 1995).

Ο Λέκκας είναι ο μόνος θεωρητικός του εθνικισμού (τόσο στην ελληνική όσο και στην ξένη βιβλιογραφία) που επιχειρεί συστηματικά να «προβληματικοποιήσει» το διαχωρισμό ανάμεσα στην «παραγωγή» του εθνικι-

θεωρητική συνείδηση παράγεται από διανοούμενους, ενώ η προθεωρητική παραπέμπει «σε οτιδήποτε θεωρείται "γνώση" στην κοινωνία»[3]. Ο ερευνητής δεν πρέπει να ξεχνά ότι «σε οποιαδήποτε κοινωνία μόνον μια περιορισμένη ομάδα ανθρώπων ασκείται στη θεωρητικοποίηση και παράγει θεωρητικό λόγο»[4]. Όμως, η πολιτική αποτελεί φυσιολογικά έναν από τους τομείς της κοινωνικής ζωής που είναι σαφώς επηρεασμένοι από τη θεωρητική παρά την προ-θεωρητική συνείδηση. Ο τρίτος διαχωρισμός τον οποίο ο μελετητής πρέπει να έχει κατά νου είναι ο διαχωρισμός ανάμεσα στις νοητικές και τις αξιολογικές πτυχές της κοινωνικής συνείδησης — ανάμεσα, για να

σμού και την «κατανάλωσή» του. Θα υποστήριζα ότι, ενώ οι κλασικές μέθοδοι ανάλυσης του ιδεολογικού λόγου (ανάλυση περιεχομένου, έμφαση στον γραπτό προγραμματικό λόγο) φαίνονται επαρκείς στη διερεύνηση της παραγωγής του εθνικιστικού λόγου (της κατά Λέκκα «εθνικιστικής θεωρίας»), οι ίδιες μέθοδοι δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην εξέταση της κατανάλωσης της εθνικιστικής ιδεολογίας (του κατά Λέκκα «εθνικού φρονήματος»). Αυτό που απαιτείται στη δεύτερη περίπτωση είναι μια προσέγγιση που να αντλεί μεθοδολογικά εργαλεία από την κοινωνιολογία της γνώσης, κυρίως όπως εξελίχθηκε μετά τον Μάνχεϊμ, τη φαινομενολογία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Οι στατιστικές έρευνες είναι βέβαια χρήσιμες (βλ., λ.χ., Φραγκουδάκη και Δραγώνα, 1997), αλλά τα συμπεράσματά τους τείνουν συνήθως να είναι «κοινωνιομετρικά» και όχι «κοινωνιολογικά». Η συλλογή που επιμελήθηκαν οι Φραγκουδάκη και Δραγώνα αποτελεί παράδειγμα καλής ποσοτικής ανάλυσης, ακριβώς επειδή τα ποσοτικά στοιχεία τυγχάνουν επαρκούς θεωρητικής επεξεργασίας. Ένα παράδειγμα επιφανειακής ποσοτικής ανάλυσης είναι η μονογραφία του Χατζηβασίλη (1986), που καταπιάνεται με το εξαιρετικά ενδιαφέρον ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στους Ελλαδίτες και τους Κυπρίους. Το υλικό που παρουσιάζει ο Χατζηβασίλης είναι δημοσιογραφικού επιπέδου και τα συμπεράσματά του έχουν ελάχιστη θεωρητική σημασία.

3. Berger και Luckmann, 1967, σ. 15. Εδώ βέβαια έγκειται και η πρωτοτυπία των Μπέργκερ και Λάκμαν. Ας μην ξεχνάμε ότι για τον Μάνχεϊμ, το αποκλειστικό αντικείμενο της κοινωνιολογίας της γνώσης είναι η θεωρητική συνείδηση.

4. Berger και Luckmann, 1967, σ. 15.

χρησιμοποιήσω τους όρους του Π. Μπέργκερ, στους νοητικούς και τους αξιολογικούς «ορισμούς της πραγματικότητας» (definitions of reality). Αντιλήψεις για το πώς δημιουργείται μια συγκεκριμένη πραγματικότητα, πρέπει να διαφοροποιούνται από αντιλήψεις για το πώς πρέπει να είναι μια συγκεκριμένη πραγματικότητα. Πρέπει να τονιστεί ξανά ότι ο διαχωρισμός είναι αναλυτικός, με τα νοητικά και τα αξιολογικά πεδία να παρουσιάζουν μια διαλεκτική σχέση αλληλεπίδρασης, ιδιαίτερα στο εσωτερικό μιας ιδεολογίας όπως ο εθνικισμός. Παρόλο που η ανάλυση πραγματεύεται θέματα τόσο της καθημερινής όσο και της πολιτικής συνείδησης, στις θεωρητικές, στις προθεωρητικές, στις νοητικές και τις αξιολογικές τους διαστάσεις, το ενδιαφέρον του κεφαλαίου εστιάζεται σε δύο συγκεκριμένες πτυχές της ελληνοκυπριακής συνείδησης: την καθημερινή και την ανεπίσημη πολιτική συνείδηση. Σε σύγκριση με τους επίσημους πολιτικούς ορισμούς της πραγματικότητας, τα πεδία συνείδησης στα οποία επικεντρώνεται το κεφάλαιο είναι, από σχετική άποψη, ρευστά και χωρίς συστηματική διάρθρωση. Ο αναλυτής, επομένως, μπορεί να μιλήσει για «νοοτροπίες» (mentalities), «ιδεολογικούς προσανατολισμούς» (ideational orientations) ή «επαρχίες νοήματος» (provinces of meaning) παρά για εσωτερικά συμπαγή και συστηματικά δομημένα σύνολα ορισμών της πραγματικότητας.[5] Συνήθως, τέτοια πεδία νοήματος δεν χαρακτηρίζουν όλες τις ομάδες που συγκροτούν την ελληνοκυπριακή κοινωνία που παρουσιάζει μια υπέρμετρη πόλωση —ανάμεσα σε ένα ελληνικό εθνικιστικό και ένα κυπριωτιστικό πλαίσιο αναφοράς— σε θέματα που αφορούν την ταυτότητα, το κυπριακό πρόβλημα και τις σχέσεις με τους Τουρκοκύπριους. Αυτή η πόλωση, αξίζει να σημειωθεί, φάνηκε ξεκάθαρα με τα πρόσφατα γεγο-

---

5. Berger και Luckmann, 1967, σ. 25. Οι Μπέργκερ και Λάκμαν τονίζουν βέβαια ότι πρέπει να αποφευχθεί οποιαδήποτε μηχανιστική αντίληψη των εννοιών της συνείδησης και της ιδεολογίας.

νότα σχετικά με τη δικοινοτική συναυλία ροκ που διοργανώθηκε από τα Ηνωμένα Έθνη. Επιπρόσθετα, ακόμα και μέσα στον ίδιο ερμηνευτικό κώδικα, η ένταση, αλλά και το περιεχόμενο των νοοτροπιών και των προσανατολισμών μπορεί να παρουσιάζουν μεγάλη διαφοροποίηση. Είναι ευνόητο, επομένως, ότι οποιαδήποτε έννοια ενός ελληνοκυπριακού «συλλογικού εαυτού» (collective self) θα ήταν άκρως προβληματική. Το ότι η έννοια της συλλογικής ταυτότητας είναι εγγενώς προβληματική αποτελεί βέβαια ένα από τα βασικά αξιώματα της κοινωνιολογίας της γνώσης. Όπως το θέτουν οι Μπέργκερ και Λάκμαν, «αποτελεί σφάλμα να μιλάμε για "συλλογική ταυτότητα" εξαιτίας του κινδύνου εσφαλμένης υποστασιοποίησης»[6]. Τέτοια υποστασιοποίηση χαρακτηρίζει συνήθως τον εθνικό λόγο που εκλαμβάνει ως δεδομένο ότι η ουσία του έθνους έγκειται ακριβώς στο ότι τα μέλη του έχουν «μία καρδιά» και «ένα πνεύμα».[7] Αντί να γίνεται λόγος για συλλογικές ταυτότητες, «ο ερευνητής πρέπει να προσπαθεί να απομονώσει "τύπους ταυτότητας" (identity types) που μπορούν να εντοπιστούν και να επαληθευτούν με αναφορά στην προθεωρητική... εμπειρία»[8]. Οι τύποι ταυτότητας δεν θεωρούνται καθολικής φύσεως και ο βαθμός στον οποίο παρουσιάζονται σε συγκεκριμένα πεδία της κοινωνικής ζωής συνιστά πάντα θέμα προς εμπειρική διερεύνηση.

6. Berger και Luckmann, 1967, σ. 208. Το κλασικό παράδειγμα υποστασιοποίησης του συλλογικού είναι η ντυρκεμιανή έννοια της κοινωνίας.

7. Τα έθνη συχνά φαίνονται να έχουν αυτή την ιδιότητα (ότι δηλαδή τα μέλη τους έχουν «μία καρδιά» και «ένα πνεύμα»), αλλά ο αναλυτής πρέπει να έχει υπόψη ότι η ιδιότητα αυτή αποτελεί ιστορικό χαρακτηριστικό, που καλλιεργήθηκε μέσα από διαδικασίες αποκλεισμού, καταπίεσης και περιθωριοποίησης εθνικώς αποκλινόντων στοιχείων — στοιχείων δηλαδή που αποκλίνουν αναφορικά με τέτοιους παράγοντες όπως η φυλή, η εθνότητα, η θρησκεία ή η πολιτική ιδεολογία. Χωρίς να παραγνωρίζουμε ότι συγκεκριμένα έθνη μπορεί να λειτουργούν ως ντυρκεμιανές «συλλογικές συνειδήσεις» —κάτι που πηγάζει και από την τρομακτική συναισθηματική έλξη που έχει ο εθνικισμός στη σύγχρονη ιστορία—, ο αναλυτής δεν μπορεί να αγνοήσει ότι ακόμα και στις εντονότερες στιγμές του εθνικού συναισθήματος, τις στιγμές της απόλυτης ιδεολογικής του κυριαρχίας, υπάρχουν φωνές και δυνάμεις που διαφωνούν και απορρίπτουν την εθνική κοσμοαντίληψη. Στο πνεύμα των Μπέργκερ και Λάκμαν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό αποτελεί (ακόμα μία) ένδειξη της ανθρώπινης ελευθερίας.

Διφορούμενος εαυτός: ιδεολογία και θεωρητική συνείδηση

Από τα πρώτα στάδια της ανάπτυξης του ελληνοκυπριακού αλυτρωτικού εθνικισμού στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, το βασικό δίλημμα στην ελληνοκυπριακή ταυτότητα περιστρέφεται γύρω από ένα βασικό ερώτημα: *Κύπριος ή Έλληνας*.[9] Όπως συμβαίνει με την ταυτότητα των περισσότερων συλλογικών οντοτήτων που περικλείουν δύο πόλους (π.χ., Ελληνοκύπριοι, Αρμενοκύπριοι κ.λπ.), η απάντηση στο ερώτημα σπάνια απορρίπτει παντελώς τον έναν ή τον άλλο πόλο. Και αναμφίβολα, η ιδεοτυπική κατηγορία της ελληνοκυπριακότητας περιλαμβάνει τόσο εθνικιστικά όσο και κυπριωτικά στοιχεία. Η κατηγορία μπορεί να γίνει κατανοητή ως ένα συνεχές διάστημα ανάμεσα σε δύο αντιθετικούς πόλους, τον ελληνικό εθνικιστικό και τον κυπριωτικό, με το πρώτο στοιχείο να είναι σε γενικές γραμμές λιγότερο ανεκτικό απέναντι στην τουρκοκυπριακή κοινότητα και λιγότερο διαλλακτικό στον τρόπο που προσεγγίζει το κυπριακό πρόβλημα.[10] Αναλόγως των συγκε-

8. Berger και Luckmann, 1967, σ. 174. Η επαλήθευση ή η τεκμηρίωση του επιστημονικού λόγου από την προθεωρητική εμπειρία ταυτίζεται βέβαια με ένα από τα βασικά στοιχεία της βεμπεριανής μεθοδολογίας — την έννοια της «ερμηνευτικής επάρκειας». Βλ. Weber, 1978, σσ. 3-24.

9. Attalides, 1979· Mavratsas, 1996.

10. Mavratsas, 1996, 1997· Papadakis, 1993· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991.

κριμένων περιστάσεων που αφορούν αρκετούς άλλους παράγοντες (εσωτερική ελληνοκυπριακή πολιτική, διεθνής και περιφερειακή γεωπολιτική, οι σχέσεις με την Ελλάδα, την τουρκοκυπριακή κοινότητα και την Τουρκία), οι Ελληνοκύπριοι έχουν τείνει ιστορικά είτε προς το ελληνικό είτε προς το κυπριακό πλαίσιο αναφοράς. Παρόλο που αναμφίβολα ο εθνικισμός είναι η κυρίαρχη πολιτική δύναμη στη σύγχρονη ιστορία του νησιού, με τον κυπριωτισμό να έχει γενικά μιαν αμυντική θέση, η ασάφεια του διλήμματος *Έλληνας ή Κύπριος* φαινόταν να είναι πανταχού παρούσα. Πρόκειται για δίλημμα που παρουσιάζεται πιο έντονα όταν οι Ελληνοκύπριοι είναι σε θέση να συγκρίνουν τους εαυτούς τους με τους Ελλαδίτες. Η κατηγορία την οποία χρησιμοποιούν οι Ελληνοκύπριοι όταν αναφέρονται στους Ελλαδίτες (*καλαμαράς*), δείχνει την απόσταση που διαχωρίζει τις δύο ομάδες. Οι Ελλαδίτες, οι *καλαμαράδες*, θεωρούνται ανέντιμοι, απατεώνες, φαφλατάδες. Δεν μπορείς να τους εμπιστευτείς και σίγουρα δεν είναι «σαν κι εμάς». Το σύνορο που διαχωρίζει τους Ελληνοκύπριους από τους Ελλαδίτες είναι πολυδιάστατο και αφορά τη γλώσσα, την κουλτούρα, την οικονομική ανάπτυξη, την ιστορία και βασικούς κοινωνικούς θεσμούς.[11] Μπορεί να στοιχειοθετηθεί επομένως ότι, παρά τη δύναμη του ελληνοκυπριακού εθνικισμού (και παρότι έχει τοποθετήσει στερεά την Κύπρο στην ευρύτερη κοινότητα του ελληνικού έθνους), ένα «κυπριακόν υπόλοιπον» είναι αναμφισβήτητα μέρος της ελληνοκυπριακής συνείδησης και αυτοεικόνας.[12] Το εμπειρικό ερώτημα σε κάθε δεδομένη στιγμή αφορά το μέγεθος ή την ένταση αυτού του κυπριακού υπολοίπου.

Η ταυτότητα εξαρτάται πάντα από τις συγκεκριμένες

11. Attalides, 1979· Mavratsas, 1995· Παπαδόπουλος, 1964.
12. Η έννοια του «κυπριακού υπολοίπου», υπενθυμίζω, είναι του Παναγιώτου (1996).

περιστάσεις μέσα στις οποίες συγκροτείται[13] και αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στην ελληνοκυπριακή περίπτωση. Ένας Ελληνοκύπριος μπορεί να έχει διαφοροποιημένη αντίληψη για τον εαυτό του, αναλόγως του κατά πόσο διαφοροποιεί τον εαυτό του από τους Ελλαδίτες, άλλους Ελληνοκύπριους, τους Τουρκοκύπριους, τους Τούρκους ή γενικότερα τους ξένους. Ένα ουσιώδες θέμα αφορά το ποιος είναι ο αποδέκτης των ελληνοκυπριακών αυτοπροσδιορισμών, και υπάρχουν σημαντικές διαφορές αν το πλαίσιο στο οποίο ο Ελληνοκύπριος καλείται να κατηγοριοποιήσει τον εαυτό του περιλαμβάνει Ελλαδίτες, Ελληνοκύπριους, Τουρκοκύπριους ή ξένους. Κάποια παραδείγματα είναι απαραίτητα εδώ. Σε μια φιλική συζήτηση με έναν Ελλαδίτη, ο Ελληνοκύπριος νιώθει πιο Έλληνας και αντιλαμβάνεται τη σχέση ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Ελλαδίτες ως «αδελφική». Αν, από την άλλη πλευρά, η σχέση με τον Ελλαδίτη είναι ανταγωνιστική ή άλλως πως αρνητική, ο Ελληνοκύπριος νιώθει πιο Κύπριος και διαφοροποιεί τον εαυτό του από τους κατοίκους της Ελλάδας. Και αυτό, ειδικά όταν αναφέρει τη συγκεκριμένη αρνητική εμπειρία με Ελλαδίτες σε άλλους Ελληνοκύπριους. Σε μια φιλική συνάντηση με έναν Τουρκοκύπριο (στο πλαίσιο, για παράδειγμα, των σεμιναρίων επίλυσης διαφορών που διοργανώνονται στο νησί), ο Ελληνοκύπριος νιώθει πιο Κύπριος και αντιλαμβάνεται τους Τουρκοκύπριους ως άλλους Κύπριους συμπατριώτες. Όταν συζητά με έναν Ελληνοκύπριο κυπριωτιστή, ο Ελληνοκύπριος εθνικιστής νιώθει πιο Έλληνας και νοηματοδοτεί την έννοια της κυπριακότητας με έντονα αρνητικούς

13. Το θεώρημα αυτό πρέπει να θεωρηθεί ένα από τα κύρια συμπεράσματα της θεωρητικής μελέτης των Μπέργκερ και Λάκμαν (1967), που σ' αυτό το σημείο ουσιαστικά επαναβεβαίωσαν τις θέσεις των Κούλι (κατοπτρικός εαυτός) και Μηντ (κοινωνικός εαυτός) για την κοινωνική κατασκευή της ταυτότητας. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται το έργο του Γκόφμαν και η εθνομεθοδολογία.

τρόπους. Από την άλλη, ο Ελληνοκύπριος κυπριωτιστής στο ίδιο σενάριο νιώθει πιο Κύπριος και παρουσιάζεται πρόθυμος να εκλάβει την αυτονομία της Κύπρου ως δεδομένη. Πολλοί Ελληνοκύπριοι που φοιτούν σε πανεπιστήμια των ΗΠΑ συχνά προσδιορίζουν τους εαυτούς τους ως Έλληνες και σημειώνουν την Κύπρο απλώς ως μια γεωγραφική κατηγορία. Ελληνοκύπριοι που έχουν μεταναστεύσει στις ΗΠΑ και ζουν σε περιοχές με αναπτυγμένες ελληνικές κοινότητες τείνουν να αφομοιώνονται από αυτές και να θεωρούν τους εαυτούς τους πρώτιστα Έλληνες. Από την άλλη, οι Ελληνοκύπριοι που ζουν στο Λονδίνο, όπου υπάρχει μεγάλη ελληνοκυπριακή κοινότητα που διατηρεί μάλλον καλές σχέσεις με τους Τουρκοκύπριους που ζουν εκεί, τείνουν να νιώθουν πιο Κύπριοι. Η εξάρτηση των ελληνοκυπριακών αυτοπροσδιορισμών από τον περιβάλλοντα κοινωνικό χώρο φαίνεται όχι μόνον στον καθημερινό αλλά και στον πολιτικό λόγο. Ενώ, για παράδειγμα, όταν μιλούν ως αντιπρόσωποι της Κυπριακής Δημοκρατίας, σε ξένους διπλωμάτες οι Ελληνοκύπριοι πολιτικοί χρησιμοποιούν έναν κυπριωτικό λόγο, όταν απευθύνονται σε ελληνοκυπριακά ακροατήρια, οι ίδιοι πολιτικοί μπορούν εύκολα να στραφούν σε εθνικιστική ρητορική.

Αυτό που εμφανίζεται συχνά ως διγλωσσία, είτε από πολιτικούς οργανισμούς, συμπεριλαμβανομένου και του κράτους, είτε στο επίπεδο της ατομικής συνείδησης, πρέπει να ιδωθεί ως ένα «πρόβλημα» που αναφύεται μέσα από το βασικό δίλημμα της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Στο βαθμό που τόσο η ελληνικότητα όσο και η κυπριακότητα είναι στερεά εμπεδωμένες στη σύγχρονη ελληνοκυπριακή ζωή και ιστορία, το δίλημμα είναι πραγματικό — και όχι ένα «ψευδοδίλημμα», όπως έχει υποστηριχθεί.[14] Ο Ελληνοκύπριος που νιώθει Κύπριος σε μια περίσταση και Έλληνας σε κάποιαν άλλη συνήθως δεν είναι ούτε υποκριτής ούτε ψεύτης — σε κάποιες συγκεκριμένες περιστάσεις, φυσικά, μπορεί να είναι είτε το ένα είτε το άλλο είτε και τα δύο. Το δίλημμα της ελληνοκυπριακής ταυτότητας είναι δομικό και οι φαινομενικές ασυνέπειες που παρουσιάζονται δείχνουν την εγγενή ένταση στην κοινωνική κατασκευή και τη συμβολική δόμηση της ελληνοκυπριακότητας. Είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι αυτή η ένταση φαίνεται τόσο στο επίπεδο της οργανωμένης πολιτικής δραστηριότητας όσο και στο επίπεδο της ατομικής συνείδησης και του ατομικού αυτοπροσδιορισμού. Η ελληνοκυπριακή κοινωνία, επομένως, παρουσιάζει μιαν έντονη πόλωση ανάμεσα σ' αυτό που μπορούμε κάπως χονδρικά να αποκαλέσουμε ελληνικό εθνικιστικό στρατόπεδο και το αντίστοιχο κυπριωτικό. Όμως, η πόλωση και η ένταση που δημιουργεί φαίνονται επίσης και στο πώς συγκεκριμένα άτομα, με προσανατολισμούς είτε εθνικιστικούς είτε κυπριωτικούς, αντιλαμβάνονται και ορίζουν τους εαυτούς τους στην καθημερινή ζωή. Για να τεθεί απλά, ακόμα και ο πιο φανατικός Ελληνοκύπριος εθνικιστής μπορεί σε κάποιες στιγμές να νιώσει Κύπριος, και, αντίστροφα, ακόμα και ο πιο φανατικός κυπριωτιστής μπορεί σε κάποιες στιγμές να νιώσει Έλληνας.

14. Βλ., λ.χ., Τζερμιάς, 1996, σ. 159.

Η εσωτερική αυτή αντινομία γίνεται προβληματική όταν παρουσιάζεται στην πολιτική. Μια κυπριακή πολιτεία απαιτεί *ipso facto* και μια κυπριακή πολιτική ταυτότητα — για να το θέσουμε διαφορετικά, χρειάζεται πολίτες που να πιστεύουν σ' αυτήν. Όμως η νομιμοφροσύνη προς το κυπριακό κράτος απουσίαζε στην περίοδο 1960-74 και, επιπρόσθετα, δεν μπορεί στην πραγματικότητα να θεωρηθεί ως δεδομένη ακόμα και στην περίοδο που ακολούθησε την τουρκική εισβολή του 1974. Το 1974 αποτελεί σημείο στροφής και αλλαγής, και τα πρώτα χρόνια μετά το καλοκαίρι του 1974 μπορούν να χαρακτηριστούν ως η χρυσή εποχή του κυπριωτισμού, με μια κυπριακή πολιτική ταυτότητα και ένα αίσθημα νομιμοφροσύνης προς την ανεξάρτητη κυπριακή δημοκρατία να καλλιεργούνται συστηματικά για πρώτη φορά στη

σύγχρονη κυπριακή ιστορία.[15] Μέχρι τα μέσα όμως της δεκαετίας του 1980, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει επανακτήσει την ιδεολογική του κυριαρχία, δείχνοντας έτσι ότι η σύντομη ελληνοκυπριακή στροφή προς τον κυπριωτισμό μπορεί να μην ήταν τίποτε άλλο από μια προσχεδιασμένη πολιτική κίνηση που αποσκοπούσε στο να πείσει τους Τουρκοκύπριους και, πιο σημαντικά, τη διεθνή κοινότητα ότι οι Ελληνοκύπριοι είναι πρόθυμοι να συνεργαστούν για τη λύση του κυπριακού προβλήματος — μια λύση που θα επανένωνε το νησί και θα αποκαθιστούσε την ενότητα του ιστορικού και του γεωγραφικού χώρου των Ελληνοκυπρίων. Στον ελληνοκυπριακό εθνικιστικό λόγο, η Κύπρος, ακόμα και ανεξάρτητη, είναι ελληνική, με το κυπριακό κράτος να θεωρείται ελληνοκυπριακή οντότητα, οργανικά δεμένη με το ελλαδικό κράτος. Αυτή η αντίληψη, βέβαια, δημιουργεί σοβαρά εμπόδια στις προοπτικές για τη λειτουργική συνύπαρξη των Ελληνοκυπρίων και των Τουρκοκυπρίων.[16]

Ότι ο εθνικισμός εξακολουθεί να θέτει τις βασικές παραμέτρους της ιδεολογικής ορθοδοξίας στην ελληνοκυπριακή πολιτική σχετίζεται φυσικά με τη συναισθηματική και τη συμβολική δύναμη του ελληνοκυπριακού εθνικισμού.[17] Ο εθνικισμός είναι αναμφίβολα η κυρίαρχη ιδεολογική και συναισθηματική δύναμη στη σύγχρονη ιστορία της Κύπρου. Τα συμβολικά εφόδια της εθνικιστικής ιδεολογίας —χτίζοντας πάνω στο «λαμπρό παρελθόν και τη λαμπρή παράδοση» του κυπριακού ελληνισμού— φαίνονται να έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα από το πολιτισμικό κεφάλαιο αυτών που αντιλαμβάνονται κυπροκεντρικά την πολιτισμική παράδοση και ταυτότητα των Ελληνοκυπρίων. Η κυπριωτική εκδοχή των πολιτισμικών καταβολών των Ελληνοκυπρίων είναι, αξίζει να επαναλάβουμε, «πιο καθημερινή, ακάθαρτη και μολυσμένη»[18]. Έτσι, ενώ οι εθνικιστές εστιάζουν το ενδιαφέρον σε μια διακεκριμένη παράδοση, οι κυπριωτιστές προβάλλουν μια πιο λαϊκή και καθημερινή εκδοχή και παραπέμπουν στον λαϊκό πολιτισμό, στις αγροτικές παραδόσεις και τις καθημερινές πρακτικές των κατοίκων του νησιού. Τα στοιχεία αυτά συνθέτουν μια πιο συγκρητική και αναμφίβολα λιγότερο αξιοπρεπή και «λαμπρή» εκδοχή της ταυτότητας και της παράδοσης των Ελληνοκυπρίων[19].

15. Mavratsas, 1996, 1997· Papadakis, 1993· Περιστιάνης, 1995· Stamatakis, 1991.

16. Κιζίλγιουρεκ, 1993· Loizos, 1995· Μαρκίδης, 1995· Mavratsas, 1997.

17. Για τη συναισθηματική και τη συμβολική φόρτιση του εθνικισμού, βλ. Anderson, 1991· Connor, 1994· Hobsbawm και Ranger, 1983· Λέκκας, 1996· Smith, 1991.

Παραδόξως, η ιδεολογική κυριαρχία του ελληνικού εθνικισμού συχνά έχει ενδυναμωθεί από το κυπριακό κράτος, την ανεξάρτητη Κυπριακή Δημοκρατία, που ενεργώντας έτσι υπονομεύει τη δική του ύπαρξη και νομιμοποίηση. Η εκπαίδευση που παρέχεται από το κράτος είναι ένα ξεκάθαρο παράδειγμα αυτού του φαινομένου. Οι εθνικιστικές μυθολογίες —που συχνά αποτελούνται από «προκαταλήψεις, φόβους και ανησυχίες των παλαιότερων γενεών»[20]— μεταδίδονται από γενεά σε γενεά από την πρωτοβάθμια και τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση και αποτελούν σημεία αναφοράς στην κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής κοσμοαντίληψης και ταυτότητας.[21] Ενώ λοιπόν ο εθνικισμός είναι

18. Papadakis, 1993, σ. 166.

19. Mavratsas, 1996· 1997, Papadakis 1993.

20. Education Advisory Committee of the Parliamentary Group for World Government (χ.χ.).

21. Για μια καλή σύντομη μελέτη των σχολικών εγχειριδίων ιστορίας στην Κύπρο, βλ. το έργο του *Education Advisory Committee of the Parliamentary Group for World Government.* Φαίνεται καθαρά ότι τέτοια εγχειρίδια καλιεργούν τη δόξα για τον εθνικό Εαυτό και πρώτιστα αρνητικές και ισοπεδωτικές εικόνες για τον Άλλο — Ελληνοκύπριο ή Τουρκοκύπριο. Δεν πρέπει να εκπλήσσει έτσι ότι αλλαγές στα εγχειρίδια ιστορίας αποτελούν ένα από τα μέτρα οικοδόμησης εμπιστοσύνης που έχουν προταθεί από

ο κυρίαρχος παράγοντας στο επίπεδο της ιδεολογίας και της πολιτικής συνείδησης, η εικόνα διαφοροποιείται στο επίπεδο της καθημερινής προ-θεωρητικής συνείδησης. Η τελευταία, θα επιχειρηματολογήσω, πρέπει να ιδωθεί ως το δυνατό σημείο της κυπριακότητας και της κυπριακής ταυτότητας.

Ελληνικός εθνικισμός και καθημερινή ζωή: η ελληνική ταυτότητα εν μέσω κυπριακών θεσμών

Στην καθημερινή του ζωή, ο μέσος Ελληνοκύπριος είναι ενταγμένος σε ενδογενείς κυπριακούς θεσμούς που στις περισσότερες περιπτώσεις διαφέρουν σημαντικά από τους αντίστοιχους ελλαδικούς θεσμούς.[22] Οι βασικοί κυπριακοί θεσμοί περιλαμβάνουν το κυπριακό κράτος, την κυπριακή δικαιοσύνη, την κυπριακή οικονομία και το χρηματοοικονομικό σύστημα, τα κυπριακά πολιτικά κόμματα, τα κυπριακά μέσα μαζικής ενημέρωσης, την κυπριακή γλωσσική ποικιλία, τον κυπριακό αθλητισμό, την κυπριακή εκκλησία και το κυπριακό εκπαιδευτικό σύστημα. Αναμφίβολα, τα περισσότερα, αν όχι όλα, από αυτά τα στοιχεία έχουν επηρεαστεί, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, από τον ελληνοκυπριακό εθνικισμό — και έχουν επομένως «ελληνοποιηθεί». Αυτό, βέβαια, ισχύει κυρίως για την κρατική πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση, που μέχρι πρόσφατα εισάγονταν σχεδόν ολοκληρωτικά από την Ελλάδα και εξακολουθούν να συναποτελούν τον κύριο μηχανισμό για την κατασκευή της ελληνικής

του ΟΗΕ. Για την ιδεολογική κυριαρχία του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, βλ. Ioannou, 1991· Kitromilides, 1977, 1979, 1981, 1983· Loizos, 1974, 1995· Markides, 1977, 1995· Mavratsas, 1996, 1997· Peristianis, 1995· Sant Cassia, 1995· Stamatakis, 1991. Για τον «εθνοκεντρισμό» στην ελληνική εκπαίδευση, βλ. Φραγκουδάκη και Δραγώνα 1997.

22. Attalides, 1979· Mavratsas, 1995· Παπαδόπουλος, 1964.

ταυτότητας στην Κύπρο. Ταυτόχρονα, όμως, ο αναλυτής δεν μπορεί να αγνοήσει ότι οι ελληνοκυπριακοί θεσμοί έχουν έναν *sui generis* χαρακτήρα που αναπόφευκτα θέτει τις βάσεις για τη δημιουργία μιας ξεχωριστής κυπριακότητας.

Οι κυπριακοί θεσμοί λειτουργούν αυτόνομα και συχνά αντιστέκονται στις προσπάθειες εισαγωγής ή ένταξής τους σε ένα ευρύτερο ελληνικό-εθνικό πλαίσιο αναφοράς. Αυτό φάνηκε, για παράδειγμα, όταν το 1996, Ελληνοκύπρια δικαστής με προϋπηρεσία πολλών ετών στην ελληνική δικαιοσύνη, δεν θεωρήθηκε κατάλληλη για δικαστική θέση στην Κύπρο με το δικαιολογητικό ότι δεν πληρούσε τα νομοτυπικά κριτήρια της κυπριακής δικαιοσύνης.

Ο ελληνοκυπριακός βιόκοσμος διαφέρει από τον ελλαδικό και αυτό είναι ένα γεγονός που οι περισσότεροι Ελληνοκύπριοι, είτε είναι εθνικιστές είτε κυπριωτιστές, θα αποδέχονταν σχεδόν αυτόματα. Το πιο καθαρό παράδειγμα είναι η γλωσσική ποικιλία των Ελληνοκυπρίων. Ενώ οι περισσότεροι Ελληνοκύπριοι δεν δυσκολεύονται να καταλάβουν την κοινή ελληνική, οι Ελλαδίτες δυσκολεύονται να καταλάβουν την ελληνοκυπριακή. Η γλώσσα επομένως παραπέμπει σ' ένα σύνορο ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Ελλαδίτες και, όπως έδειξαν οι λαϊκές αντιδράσεις σε πρόσφατες προσπάθειες για να ελληνοποιηθούν τα ελληνοκυπριακά τοπωνύμια και να αποσβεστούν οι όποιες οθωμανικές ή τουρκικές επιδράσεις, αυτό είναι ένα σύνορο το οποίο οι Ελληνοκύπριοι δεν είναι πρόθυμοι να καταργήσουν.

Οι Ελληνοκύπριοι ξέρουν την Αγλαντζιά και τα Λατσιά και δεν θα άρχιζαν εύκολα να αναφέρονται στην Αγλαγγιά και τα Λακκιά.[23]

23. Η Αγλαντζιά και τα Λατσιά είναι ανάμεσα στα κυπριακά χωριά ή πόλεις, των οποίων οι ονομασίες, προτείνουν εθνικιστές γλωσσολόγοι (με την υποστήριξη επίσημων κύκλων του Υπουργείου Παιδείας και της Κυπριακής Εκκλησίας), πρέπει να αλλάξουν με τρόπο που να εκριζώνει υποτιθέμενες οθωμανικές ή τουρκικές επιδράσεις. Αγλαγγιά και Λακκιά είναι τα προτεινόμενα «σωστά» τοπωνύμια. Η «Αγλαγγιά» και τα «Λακκιά» έγιναν, όπως θα μπορούσε να αναμένει κανείς, αντικείμενα ειρωνείας και συχνά περίγελου.

Η ελληνοκυπριακή καθημερινή ζωή αναπόφευκτα περιστρέφεται γύρω από την Κύπρο. Κάποιος βέβαια θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι το ίδιο ισχύει και για την Κρήτη ή οποιοδήποτε άλλο περιφερειακό μέρος της Ελλάδας, και, επομένως, ότι η κυπριακότητα δεν είναι παρά μία περιφερειακή κατηγορία που δείχνει μια συγκεκριμένη επαρχία της χώρας. Η περίπτωση όμως της Κύπρου είναι ουσιωδώς διαφορετική από αυτήν οποιασδήποτε ελλαδικής επαρχίας και παρουσιάζει σαφώς μεγαλύτερη αυτονομία και διαφοροποίηση. Αυτό είναι κυρίως αποτέλεσμα της κοινωνικο-ιστορικής ανάπτυξης της Κύπρου. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι «από του έτους 1191, καθ' ο η Κύπρος απεσπάσθη από του Βυζαντινού Ελληνισμού, μέχρι σήμερον, οι Κυπριακοί θεσμοί, εξαιρουμένων των θρησκευτικών και εκπαιδευτικών, ουδέποτε συνεταυτίσθησαν μετά των Ελληνικών»[24]. Ο σημαντικότερος παράγοντας στη σύγχρονη ελληνοκυπριακή ζωή είναι ότι η Κύπρος δεν ήταν ποτέ μέρος του ελληνικού κράτους. Το ελληνικό κράτος έχει παίξει ιστορικά επουσιώδη ρόλο όχι μόνον στην κατασκευή της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας αλλά και στην ομοιογενοποίηση του πληθυσμού του — και για τους σκοπούς αυτού του κεφαλαίου, το δεύτερο είναι σαφώς σημαντικότερο. Όμως, στην περίπτωση της Κύπρου, ανεξάρτητα από κάποιες επιδράσεις (μέσω του ελληνικού προξενείου ή της ελληνικής πρεσβείας ή πιο σημαντικά μέσω του εκπαιδευτικού συστήματος), η κοινωνική ζωή στο νησί έχει αναπτυχθεί ανεξάρτητα από τους μηχανισμούς του ελλαδικού κράτους και χωρίς ιδιαίτερο έλεγχο από αυτούς. Και είναι σ' αυτό το σημείο που βρίσκεται η κοινωνική βάση της έννοιας της σύγχρονης κυπριακότητας και της κυπριακής ταυτότητας.

Θεσμικά, η εμπειρία της βρετανικής αποικιακής διοίκησης και η δημιουργία της ανεξάρτητης Κυπριακής Δημοκρατίας

24. Παπαδόπουλος, 1964, σ. 205.

είναι οι δύο βασικές επιδράσεις στη δημιουργία της σύγχρονης Κύπρου. Οι Ελληνοκύπριοι έχουν κληρονομήσει ή δανειστεί πολλά από τους πρώην αποικιοκράτες (γραφειοκρατικές δομές, τα συστήματα δικαιοσύνης και υγείας, καλή γνώση της αγγλικής κ.λπ.) και οι περισσότεροι είναι πρόθυμοι να αποδεχθούν ότι αυτά τα κληροδοτήματα όχι μόνον τους διαφοροποιούν από τους Ελλαδίτες, αλλά και τους προσφέρουν ένα συγκριτικό πλεονέκτημα. Οι Ελληνοκύπριοι έτσι γενικά πιστεύουν ότι απολαμβάνουν ένα ψηλότερο βιοτικό επίπεδο από εκείνο των Ελλαδιτών (μια πεποίθηση που αποδεικνύεται από τους οικονομικούς δείκτες) και ότι η Κύπρος έχει πιο αποτελεσματικές διοικητικές δομές και γραφειοκρατία από την Ελλάδα.

Παρότι το ανεξάρτητο κυπριακό κράτος υπονομευόταν τόσο εξωτερικά όσο και εσωτερικά μέχρι το 1974, έχει αφήσει επίσης τα σημάδια του στην ελληνοκυπριακή ζωή. Οι Ελληνοκύπριοι, ακόμα και όσοι μισούν την ίδια την ιδέα ενός ανεξάρτητου κυπριακού κράτους, βρίσκουν τους εαυτούς τους σε μιαν ανεξάρτητη πολιτεία και δεν έχουν άλλη επιλογή από το να την αντιμετωπίσουν. Πρέπει να σέβονται το σύνταγμα και τους νόμους της, να χρησιμοποιούν το νόμισμά της, να υπηρετούν στο στρατό της, να χρησιμοποιούν τις υπηρεσίες της, να πληρώνουν τους φόρους που επιβάλλει, να χρησιμοποιούν τα διαβατήρια και τις ταυτότητές της. Δεδομένης της ύπαρξης της ανεξάρτητης Κυπριακής Δημοκρατίας και της διοικητικής της αυτονομίας, οι Ελληνοκύπριοι επίσημα ορίζονται ως Κύπριοι και, ακολουθώντας το αξίωμα του Ουίλιαμ Τόμας, η κοινωνιολογία παραδέχεται ότι αυτό που ορίζεται ως πραγματικό είναι, τις περισσότερες φορές, πραγματικό στις συνέπειές του. Μεταφέροντας τα σχόλια του Έστρουχ σχετικά με την επίσημη κατηγοριοποίηση των Καταλανών ως Ισπανών στους Ελληνοκυπρίους, μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι:

Ανεξάρτητα από το πόσο έντονα ένας Ελληνοκύπριος

μπορεί να θέλει να θεωρεί ότι «η Κύπρος» είναι στην πραγματικότητα ένα φαντασιολόγημα, ένα ψευδώνυμο παρά μία πραγματικότητα, αυτό που σίγουρα μετρά είναι ο ορισμός της Κύπρου ως πραγματικής και η αντίληψή της ως τέτοιας.[25]

Η συγκεκριμένη κοσμοαντίληψη που κατασκευάζεται και προωθείται από το κυπριακό κράτος έχει άμεση επίδραση στην ελληνοκυπριακή συνείδηση. Αναμφίβολα, η επίσημη διοικητική πολιτική και ιδεολογία του κυπριακού κράτους αποτελεί βασική πηγή των κατηγοριών και των τυποποιήσεων μέσα από τους οποίους οι Ελληνοκύπριοι αντιλαμβάνονται, αλλά και κατασκευάζουν την κοινωνική πραγματικότητα της καθημερινής τους ζωής. Μερικά παραδείγματα είναι αναγκαία επιτούτου: οι Ελληνοκύπριοι μετρούν τα χρήματά τους σε λίρες και όχι σε δραχμές. Οι Ελληνοκύπριοι καταλαβαίνουν την εξουσία με πλαίσιο αναφοράς έναν λαϊκά εκλεγμένο πρόεδρο και όχι έναν πρωθυπουργό. Οι Ελληνοκύπριοι αναμένουν δικαιοσύνη από τον Γενικό Εισαγγελέα και όχι από τον Άρειο Πάγο ή το Συμβούλιο Επικρατείας, μιλούν για τις περιοχές του νησιού ως επαρχίες και όχι ως νομούς, διαβάζουν το *Φιλελεύθερο* και τη *Χαραυγή* και όχι τα *Νέα* και το *Ριζοσπάστη*, παρακολουθούν το ΡΙΚ και όχι την ΕΡΤ κ.λπ.

Επομένως, στην πραγματικότητα της καθημερινής ζωής, η Κύπρος είναι το κυρίαρχο πλαίσιο αναφοράς για τους Ελληνοκύπριους. Αυτή, δεν πρέπει να ξεχνάμε, είναι «η κυρίαρχη πραγματικότητα» (paramount reality) στη ζωή των ανθρώπων.[26] Είναι μια πραγματικότητα που «επιβάλλεται στη συνείδηση με τον πιο μαζικό, επείγοντα και έντονο τρόπο (και) είναι αδύνατο να την αγνοήσεις, δύσκολο ακόμα και να με-

25. Estruch, 1991, σ. 135.
26. Berger και Luckmann, 1967, σ. 21.

τριάσεις την επιβλητική της παρουσία»[27]. Η κυπριακότητα, για να χρησιμοποιήσω ισχυρότερους όρους, κυριαρχεί στην προθεωρητική εμπειρία των Ελληνοκυπρίων, οι περισσότεροι από τους οποίους θα παραδέχονταν εύκολα ότι «έχουμε τη δική μας κοινωνία» και ότι «οι Κύπριοι είναι ουσιωδώς διαφορετικοί από τους Ελλαδίτες». Η κυπριακότητα είναι ένας τύπος ταυτότητας που, για να παραφράσω τους Μπέργκερ και Λάκμαν,

> μπορεί να παρατηρηθεί στην καθημερινή ζωή... και μπορεί να επαληθευτεί —ή να απορριφθεί— από συνηθισμένους ανθρώπους εφοδιασμένους με κοινή λογική. Ο Ελληνοκύπριος που αμφιβάλλει ότι οι Έλληνες είναι διαφορετικοί, μπορεί να πάει στην Ελλάδα και να το μάθει μόνος του.[28]

Η ερμηνεία ή και η κριτική της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής που επιτελείται, κυρίως σε θεωρητικό επίπεδο, από εθνικιστές διανοούμενους, αποτελεί επιφαινόμενο που στις περισσότερες περιπτώσεις δεν μπορεί να καταρρίψει την ιδέα ότι η Κύπρος είναι το κύριο, και λίγο-πολύ αυτόνομο, πλαίσιο μέσα στο οποίο οι Ελληνοκύπριοι διάγουν την καθημερινή τους ζωή.[29]

27. Berger και Luckmann, 1967, σ. 21.
28. Berger και Luckmann, 1967, σ. 174. Σε αυτό το σημείο φαίνεται καθαρά η ερμηνευτική διάσταση της κοινωνιολογίας της γνώσης.
29. Η αυτονομία αυτή, βέβαια, δεν μπορεί να θεωρηθεί πάντα δεδομένη. Ας μην ξεχνάμε ότι η καθημερινότητα περιλαμβάνει και τις απειλές (πραγματικές ή μη, είναι άλλο θέμα) ενάντια στη διατάραξη αυτής της καθημερινότητας ή τις σχετικές ανησυχίες — στην περίπτωση της Κύπρου, η ανησυχία είναι βέβαια για μια νέα προέλαση των τουρκικών στρατευμάτων, που έχουν καταλάβει ήδη το βόρειο τμήμα του νησιού και είναι πάντα ετοιμοπόλεμα. Αυτό το στοιχείο εξ ορισμού στρέφει τους Ελληνοκύπριους περισσότερο προς την Ελλάδα —τόσο ως τη «μητέρα» που θα

Ακόμα και ο πιο φανατικός ελληνοκύπριος εθνικιστής επομένως είναι τοποθετημένος σε έναν κοινωνικό κόσμο που διαφέρει σημαντικά από εκείνον της Ελλάδας. Το εθνικιστικό στρατόπεδο παρουσιάζεται να έχει επίγνωση αυτού του γεγονότος και εστιάζει τις προσπάθειές του ακριβώς στη γεφύρωση των διαφορών της Κύπρου από την Ελλάδα. Ο αναλυτής μπορεί να απομονώσει μια ποικιλία ιδεολογικών ή θεσμικών μηχανισμών που στοχεύουν συνειδητά στο «να φέρουν την Κύπρο πιο κοντά στην Ελλάδα»: επίσημες επισκέψεις στις οποίες τονίζεται πάντα ότι οι σχέσεις ανάμεσα στις κυβερνήσεις της Κύπρου και της Ελλάδας είναι αρμονικές και ότι η Κύπρος μπορεί πάντοτε να βασίζεται στη «μητέρα-πατρίδα», προσπάθειες να ελληνοποιηθεί η ελληνοκυπριακή γλωσσική ποικιλία, αδελφοποίηση ελληνικών και κυπριακών πόλεων ή χωριών. Στο επίπεδο της επίσημης πολιτικής, η πιο σημαντική προσπάθεια για να έρθουν η Κύπρος και η Ελλάδα «πιο κοντά» περιστρέφεται γύρω από την ιδέα «ενιαίων δογμάτων» που αφορούν όχι μόνον την άμυνα αλλά και την κουλτούρα, την οικονομία, την εκπαίδευση, τη διοίκηση κ.λπ. Σε κάποιες ακραίες περιπτώσεις, η ελληνοποίηση της Κύπρου λαμβάνει

προστατέψει την «κόρη» της και θα στείλει στρατεύματα όσο και ως ένα πιο καθημερινό πλαίσιο αναφοράς—, υπονομεύοντας έτσι τη σχετική αυτονομία του κυπριακού χώρου. Στο βαθμό που η δημιουργία του ανεξάρτητου κυπριακού κράτους αποτέλεσε έναν από τους σημαντικότερους φορείς αυτόνομης κυπριακής συνείδησης, το γεγονός ότι τα προβλήματα της κυπριακής συνείδησης συνδέονται και με το γεγονός ότι η ανεξαρτησία του κυπριακού κράτους ήταν μια «κολοβή» ανεξαρτησία καθίσταται αυτονόητο. Ας μην ξεχνάμε το σύνταγμα της Ζυρίχης, που προνοούσε την παρουσία τόσο αγγλικών βάσεων όσο και ελληνικού και τουρκικού στρατού και έδινε επεμβατικά δικαιώματα στις τρεις εγγυήτριες χώρες, περιορίζοντας έτσι τις δικαιοδοσίες και τη δύναμη του κυπριακού κράτους. Ακόμα και σήμερα, για παράδειγμα, μετά από τριάντα επτά χρόνια ανεξαρτησίας, θεωρείται αυτονόητο ότι ο αρχηγός της Εθνικής Φρουράς θα είναι Ελλαδίτης —και όντως είναι— που διορίζεται από το ελληνικό κράτος.

χώρα με έναν αυθαίρετο και παράλογο τρόπο. Η μηνιαία *Ένωση* επιμένει ότι η Κύπρος είναι μέρος όχι μόνον του ελληνισμού αλλά και του ελλαδικού κράτους — η διεύθυνση της εφημερίδας, επομένως, τοποθετείται στον «ελληνικό» νομό της Λευκωσίας.

Ο διφορούμενος άλλος: εχθρός, συμπολίτης, ξένος

Η λογική γραμματική της τουρκοκυπριακής ταυτότητας είναι ανάλογη με εκείνη της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η τουρκοκυπριακή ταυτότητα μπορεί να νοηθεί ως ένα συνεχές διάστημα, με την τουρκικότητα και την κυπριακότητα ως τα δύο ακραία και αντιθετικά σημεία. Αναλόγως των διαφόρων περιστάσεων, η ισορροπία τείνει προς τον έναν ή τον άλλο πόλο. Όπως και με την ελληνοκυπριακότητα, η τουρκοκυπριακότητα μπορεί να ιδωθεί ως ένα υπόλοιπο που έχει απομείνει μέσα από τις επιδράσεις του τουρκικού εθνικισμού. Από τη δεκαετία του 1950, η πολιτική ηγεσία των Τουρκοκυπρίων ήταν κατά κύριο λόγο εθνικιστική, με λιγότερους, και σίγουρα με λιγότερη επιρροή, κυπριωτιστικούς προσανατολισμούς απ' ό,τι βρίσκουμε ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους πολιτικούς.[30] Καθώς πλησιάζουμε στον 21ο αιώνα, ο εθνικισμός αποτελεί επίσημο στοιχείο της τουρκοκυπριακής πολιτικής, με τον Ντενκτάς να υποστηρίζει διακαώς ότι οι Τουρκοκύπριοι είναι οργανικό κομμάτι του τουρκικού έθνους και ότι, επομένως, δεν διαφέρουν καθόλου από τους κατοίκους της Τουρκίας. Με τη σημαντική αύξηση της τουρκοκυπριακής μετανάστευσης, κυρίως στη Βρετανία, οι Τούρκοι έποικοι της Κύπρου από την Ανατολία όχι μόνον έχουν καταστεί σημαντική δύναμη στην τουρκοκυπριακή πολιτική αλλά και έχουν αρχίσει να υποσκιάζουν τους

30. Attalides, 1979· Kitromilides, 1977, 1979.

Τουρκοκύπριους. Η λεγόμενη «Τουρκική Δημοκρατία της Βόρειας Κύπρου» εξαρτάται, από πολιτική, στρατιωτική και οικονομική άποψη, ολοκληρωτικά από την Τουρκία που είναι η μόνη χώρα που την έχει αναγνωρίσει επίσημα. Μέσα στην τουρκοκυπριακή κοινότητα, οι φωνές εναντίον της τουρκοποίησης των Τουρκοκυπρίων δεν είναι ασυνήθιστες και υπάρχει ένα καθαρό αίσθημα διαφορετικότητας από τους Τούρκους της Τουρκίας. Παρά ταύτα όμως, τα κυπριωτικά στοιχεία παρουσιάζονται αδύναμα και ανίκανα να προσβάλουν την εθνικιστική κυριαρχία. Δεδομένης της έλλειψης εμπιστοσύνης και της εχθρότητας προς τους Ελληνοκύπριους, και παρά τα πολλά προβλήματα, κυρίως οικονομικά, που η τουρκική εισβολή και κατοχή έχουν επιφέρει και για τους Τουρκοκύπριους, φαίνεται ότι οι Τουρκοκύπριοι προτιμούν να ζουν χωριστά από τους Ελληνοκύπριους, στην ασφάλεια που δημιουργεί η παρουσία του τουρκικού στρατού. Οι Ελληνοκύπριοι, για να το θέσω διαφορετικά, θεωρούνται ως μεγαλύτερη απειλή απ' ό,τι η τουρκοποίηση της βόρειας Κύπρου και η παρεπόμενη εξαφάνιση της ιδιαίτερης τουρκοκυπριακής ταυτότητας.

Το ενδιαφέρον μας όμως εστιάζεται όχι στην τουρκοκυπριακή ταυτότητα αυτή καθ' εαυτήν, αλλά στις ελληνοκυπριακές αντιλήψεις για τους Τουρκοκύπριους. Το θεωρητικό συνεχές διάστημα που περικλείεται, από το ένα άκρο, από την κυπριακότητα, και, από το άλλο, την τουρκικότητα είναι χρήσιμο για να καταλάβουμε πώς αντικρίζουν οι Ελληνοκύπριοι τους Τουρκοκύπριους. Οι Ελληνοκύπριοι μπορούν να δουν τους Τουρκοκύπριους είτε ως Κύπριους είτε ως Τουρκοκύπριους είτε ως Τούρκους. Η πρώτη κατηγοριοποίηση χρησιμοποιείται από ριζοσπαστικούς Ελληνοκύπριους κυπριωτιστές, που υποστηρίζουν ότι οι δύο κοινότητες του νησιού έχουν περισσότερα κοινά στοιχεία ανάμεσά τους, παρά με τις υποτιθέμενες μητέρες πατρίδες τους, δηλαδή την Τουρκία και την Ελλάδα, και ότι αυτά τα κοινά στοιχεία αποτελούν ακριβώς τα χαρακτηριστικά που καθορίζουν και συγκροτούν τις έννοιες της κυπριακότητας και της κυπριακής συνείδησης. Αυτός ο τύπος αντίληψης είναι μάλλον περιθωριακός, και εκτός από την παρουσία του στον ιδεολογικό λόγο του κυπριωτισμού, χαρακτηρίζει Ελληνοκύπριους που έζησαν ή δούλεψαν με Τουρκοκύπριους και καλλιέργησαν καλές σχέσεις μαζί τους. Το πολιτικό σύνθημα του ΑΚΕΛ «Οι Τουρκοκύπριοι είναι αδελφοί μας» ήταν η πιο ριζοσπαστική έκφραση αυτής της συγκεκριμένης αντίληψης για τους Τουρκοκύπριους. Το ότι το σύνθημα των Ελληνοκυπρίων κομμουνιστών δεν βρήκε απήχηση στις πλατιές μάζες, αποτελεί καθαρή ένδειξη ότι οι Ελληνοκύπριοι θεωρούν ότι το σύνορο που τους χωρίζει από τους Τουρκοκύπριους είναι όντως πραγματικό και βαθύ — ένα σύνορο που δεν είναι πρόθυμοι να υπερβούν, υπό τις παρούσες συνθήκες τουλάχιστον. Στην κυρίαρχη ελληνοκυπριακή πολιτική, καθώς επίσης και στην επίσημη κρατική πολιτική και ιδεολογία, θεωρείται δεδομένο ότι ο λαός της Κύπρου ανήκει σε δύο διαφορετικές και σαφέστατα διαχωρισμένες οντότητες — είτε αυτές ονομάζονται «κοινότητες» είτε «πλειοψηφία» και «μειοψηφία». Αυτή η αντίληψη (που φαίνεται να τυγχάνει σχεδόν καθολικής αποδοχής) είχε, δεν πρέπει να ξεχνάμε, επισημοποιηθεί από το σύνταγμα της Κυπριακής Δημοκρατίας και, επιπρόσθετα, παίζει σημαίνοντα ρόλο στην ιδέα μιας διζωνικής δικοινοτικής ομοσπονδίας που διαγράφει το πλαίσιο μέσα στο οποίο συζητούνται οι πιθανές λύσεις του κυπριακού προβλήματος από το 1977.

Στη δεύτερη κατηγοριοποίηση, η κυρίαρχη αντίληψη είναι ότι οι Τουρκοκύπριοι είναι μεν Τούρκοι, αλλά με ξεχωριστό κυπριακό χαρακτήρα. Σε αυτό το πλαίσιο αναφοράς, οι Ελληνοκύπριοι μπορεί να μιλούν για τους «δικούς μας Τούρκους» και να τους διαχωρίζουν συνειδητά από τους κατοίκους της Τουρκίας. Επιπρόσθετα, τους «δικούς μας Τούρκους» μπορούμε είτε να τους εμπιστευτούμε είτε να τους απορρίψουμε, παρά την αδιαμφισβήτητη τουρκικότητά τους. Και στις δύο περιπτώσεις, «οι δικοί μας Τούρκοι» σίγουρα θεωρούνται διαφορετικοί από «μας», δηλαδή τους Ελληνοκύπριους. Αυτή η

αντίληψη φαίνεται να κυριαρχεί τόσο στο επίπεδο της πολιτικής, επίσημης ή ανεπίσημης, όσο και στο επίπεδο της καθημερινής ζωής.

Στην τρίτη κατηγοριοποίηση, οι Τουρκοκύπριοι δεν διαφέρουν καθόλου από τους Τούρκους. Ακούγεται συχνά, έτσι, ότι «ο Τούρκος είναι Τούρκος» και ότι οι Τουρκοκύπριοι δεν μπορούν να ιδωθούν παρά ως ιστορικός εχθρός του Ελληνισμού. Αυτός ο τύπος αντίληψης είναι πρώτιστα πολιτικός, όντας κυρίαρχος στον εθνικιστικό λόγο, και δημιουργεί ένα αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στις δύο κοινότητες του νησιού. Σπάνια συναντάται ανάμεσα σε Ελληνοκύπριους που είχαν προσωπικές, ή ακόμα και επαγγελματικές, σχέσεις με Τουρκοκύπριους.

Οι ελληνοκυπριακές αντιλήψεις για τους Τουρκοκύπριους εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τις σχέσεις ανάμεσα στις δύο κοινότητες καθώς επίσης και από την επίδραση εξωτερικών παραγόντων. Στην Οθωμανική Κύπρο, οι (εθνοτικά) Έλληνες χριστιανοί και οι (εθνοτικά) Τούρκοι μουσουλμάνοι συνυπήρξαν ειρηνικά. Παρόλο που υπήρχε πολύ χαμηλή επιγαμία (που αποτελεί τον ισχυρότερο κοινωνιολογικό δείκτη αφομοίωσης), οι δύο κοινότητες διατήρησαν καλές σχέσεις και ακόμα έλαβαν μαζί μέρος σε εξεγέρσεις εναντίον της Οθωμανικής διοίκησης ή της Ορθόδοξης εκκλησίας. Σε αυτό το προεθνικό πλαίσιο, η θρησκεία ήταν ο βασικός διαχωριστικός παράγοντας ανάμεσα στις δύο κοινότητες που είχαν αναπτύξει σίγουρα κάποια αισθήματα κοινής ταυτότητας ή τουλάχιστον κοινής μοίρας με βάση την τοπικότητα. Στον 20ό αιώνα, όμως, οι δύο κοινότητες του νησιού σταδιακά, και συχνά διά της βίας (όπως με τις δικοινοτικές διαμάχες της δεκαετίας του 1960 και, φυσικά, την τουρκική εισβολή του 1974 και το σχεδιασμένο εθνοτικό ξεκαθάρισμα που αυτή δρομολόγησε), απομακρύνθηκαν η μία από την άλλη. Οι σχέσεις ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Τουρκοκύπριους απέκτησαν ανταγωνιστικό χαρακτήρα, οδηγώντας σε διακοινοτική βία, καταστροφή και μίσος. Η επίσημη τουρκοκυπριακή ηγεσία υποστηρίζει ότι οι δύο κοινότητες δεν μπορούν να ζήσουν μαζί και αυτή είναι μια θέση που εκφράζει και τις απόψεις των Ελληνοκυπρίων ακραίων εθνικιστών.

Στο λόγο που αναπτύχθηκε με βάση τη διαλεκτική αντιπαράθεση ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό και τον τουρκοκυπριακό εθνικισμό, οι Τουρκοκύπριοι παρουσιάζονται με αρνητικό τρόπο, ωσάν να μη διαφέρουν καθόλου από τους Τούρκους. Οι Τουρκοκύπριοι, έτσι, θεωρούνται «τεμπέληδες», «βρομιάρηδες», «όχι ιδιαίτερα έξυπνοι» και, κυρίως, «βάρβαροι». Είναι «ο εχθρός μας», του οποίου ο υποτιθέμενος βασικός σκοπός είναι να καταστρέψει τον κυπριακό ελληνισμό και να τουρκοποιήσει το νησί. Σαν τέτοιους, επομένως, τους Τουρκοκύπριους «δεν μπορούμε να τους έχουμε εμπιστοσύνη». Σε αυτό το σημείο, η ελληνοκυπριακή συνείδηση δεν παρουσιάζεται διαφορετική από εκείνη των Ελλαδιτών εθνικιστών, για τους οποίους οι Τούρκοι («ο προαιώνιος εχθρός») είναι γενικά μια υποδεέστερη φυλή και ένας βάρβαρος λαός. Στον ελληνοκυπριακό εθνικιστικό λόγο, ο Τούρκος δεν μπορεί να ιδωθεί ως άνθρωπος — η απουσία ανθρωπισμού αποτελεί την καθοριστική ουσία της υποτιθέμενης βαρβαρότητας των Τούρκων. Αυτός ο «απανθρωπισμός» διευκολύνεται από το γεγονός ότι από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 οι δύο κοινότητες διαρκώς διάκεινται εχθρικά η μία προς την άλλη. Η εικόνα του Τούρκου ως «απάνθρωπου», ή «μη ανθρώπου», επιπρόσθετα, έχει ενδυναμωθεί σίγουρα από την τουρκική εισβολή του 1974 και τα διάφορα εγκλήματα που διαπράχθηκαν έκτοτε από τον τουρκικό στρατό κατοχής — φόνοι πολιτών, καταστροφή ελληνοκυπριακών εκκλησιών, διωγμός των εγκλωβισμένων στην Καρπασία κ.λπ.[31]

31. Αυτό βέβαια δεν παραγνωρίζει ότι και οι Ελληνοκύπριοι έχουν διαπράξει ρατσιστικά εγκλήματα κατά των Τουρκοκυπρίων. Με δεδομένη την ιδεολογική κατίσχυση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, δεν είναι τυχαίο που πολλοί Ελληνοκύπριοι αγνοούν τα εγκλήματα που έγιναν εναντίον των Τουρκοκυπρίων.

Οι επιδράσεις της «τουρκικής βαρβαρότητας» στην ελληνοκυπριακή συνείδηση φάνηκαν ξεκάθαρα το καλοκαίρι του 1996, όταν, στην πράσινη γραμμή που χωρίζει τις δύο κοινότητες, τρεις Ελληνοκύπριοι πολίτες δολοφονήθηκαν εν ψυχρώ από τον τουρκικό στρατό κατοχής και οργανωμένες ομάδες Τούρκων και Τουρκοκυπρίων εξτρεμιστών. Οι θάνατοι νοηματοδοτήθηκαν αμέσως ως ηρωικές πράξεις αυτοθυσίας για το ελληνικό έθνος, με τους νεκρούς να περιβάλλονται από την αίγλη του «ιερομάρτυρα» ή «ηρωομάρτυρα», που «θα μας δείξει το δρόμο για να απελευθερώσουμε την κατεχόμενη πατρίδα μας». Η εθνικιστική ιδεολογία, φυσιολογικά πρέπει να τονιστεί, επένδυσε στα συγκεκριμένα εγκλήματα, καταφεύγοντας συχνά σε έναν ισοπεδωτικό λόγο στον οποίο «οι βάρβαροι δολοφόνοι» δεν ήταν τα συγκεκριμένα άτομα που ήταν υπεύθυνα (άμεσα ή έμμεσα) για τους συγκεκριμένους θανάτους, αλλά όλοι οι Τούρκοι και οι Τουρκοκύπριοι. «Τα θύματα της τουρκικής βαρβαρότητας», επιχειρηματολόγησαν οι εθνικιστές, είναι ήρωες του ελληνικού έθνους και εθνικά σύμβολα — σύμβολα που ο «μαχόμενος κυπριακός ελληνισμός έχει τόση ανάγκη». Ο αγώνας, κατά την άποψή τους, είναι ένας «εθνικός αγώνας», στον οποίο οι μονομάχοι δεν είναι διάσπαρτα άτομα που τυχαίνει να ανήκουν στη μία ή την άλλη πλευρά, αλλά τα έθνη των Ελλήνων και των Τούρκων. Παρόλο που λίγοι θα αποδέχονταν τις λογικές προεκτάσεις της εθνικιστικής εκδοχής της πραγματικότητας (από τη στιγμή που δεν μπορούμε να εμπιστευτούμε τους Τούρκους και τους Τουρκοκύπριους, τότε ο πόλεμος είναι η μοναδική επιλογή για να απελευθερωθεί το κατεχόμενο κομμάτι του νησιού), δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι «οι βάρβαρες πράξεις του εχθρού» ενδυναμώνουν τους εθνικιστικούς προσανατολισμούς, ειδικά ανάμεσα στους νέους. «Οι βαρβαρότητες που διαπράττει ο εχθρός» μπορούν εύκολα να εκληφθούν ως απόδειξη για τις προφητείες της εθνικιστικής ρητορείας. Στο βαθμό που η κυρίαρχη πολιτική κουλτούρα αποδέχεται τους θανάτους του 1996 ως ηρωικές πράξεις αυτοθυσίας για το έθνος, η εθνικιστική ιδεολογία παρουσιάζεται ως ο καθοριστικός παράγοντας ανάμεσα στις παραμέτρους που καθορίζουν την πολιτική και την ιδεολογική ορθοδοξία στην ελληνοκυπριακή κοινότητα. Η ύπαρξη «ιερομαρτύρων» ή «ηρωομαρτύρων» προϋποθέτει εξ ορισμού την ύπαρξη ενός βάρβαρου εχθρού, και στην περίπτωση των Ελληνοκυπρίων αυτός ο εχθρός δεν μπορεί παρά να είναι οι Τούρκοι — *όλοι* οι Τούρκοι, συμπεριλαμβανομένων και των Τουρκοκυπρίων.

Όμως οι αρνητικές εικόνες δεν είναι το μόνο (και ίσως ούτε και το σημαντικότερο) στοιχείο που καθορίζει πώς αντικρίζουν οι Ελληνοκύπριοι τους Τουρκοκύπριους. Πολλοί Ελληνοκύπριοι, και ειδικά εκείνοι που γεννήθηκαν ή μεγάλωσαν μετά τις απαρχές της διακοινοτικής σύγκρουσης στα τέλη της δεκαετίας του 1950, έχουν ζήσει τη ζωή τους χωρίς να γνωρίσουν κανέναν Τουρκοκύπριο. Παρά τα αρνητικά στερεότυπα και την εικόνα του βάρβαρου Τούρκου, για πολλούς Ελληνοκύπριους οι Τουρκοκύπριοι είναι, πάνω απ' οτιδήποτε άλλο, *ξένοι*. Όσον αφορά την καθημερινή ζωή, ο ελληνοκυπριακός βιόκοσμος συγκροτείται χωρίς καμιά τουρκοκυπριακή παρουσία. Η αντίληψη των Τουρκοκυπρίων ως ξένων είναι μία από τις επιδράσεις του διαχωρισμού των δύο κοινοτήτων στην ελληνοκυπριακή συνείδηση. Ο διαχωρισμός ξεκίνησε στα τέλη της δεκαετίας του 1950, και στην περίοδο από το 1963 ώς το 1974 οι Ελληνοκύπριοι δεν γίνονταν δεκτοί στους τουρκοκυπριακούς θύλακους, έχοντας ελάχιστη ή καμία επαφή με Τουρκοκύπριους. Πρώτιστα ως αποτέλεσμα του ακραίου τουρκοκυπριακού εθνικισμού, αλλά και των προσπαθειών των Ελληνοκυπρίων να καταστούν αποκλειστικοί κυρίαρχοι του νησιού, οι Τουρκοκύπριοι είχαν αποχωρήσει από την Κυπριακή Δημοκρατία που, *ipso facto*, κατέστη ελληνοκυπριακή πολιτεία. Με την τουρκική εισβολή του 1974, ο διαχωρισμός ανάμεσα στις δύο κοινότητες έγινε εντονότερος. Με εξαίρεση το χωριό της Πύλας, τις μερικές εκατοντάδες (κυρίως ηλι-

κιωμένων) Ελληνοκυπρίων που παρέμειναν στις κατεχόμενες περιοχές (κυρίως στην Καρπασία) και τις μερικές εκατοντάδες Τουρκοκυπρίων που προτίμησαν να μείνουν στο Νότο, τα δύο τμήματα της Κύπρου είναι τώρα εθνικώς αμιγή, με διαταραγμένη πλέον την ιστορική δημογραφική δομή του νησιού, στην οποία οι δύο κοινότητες δεν ήταν ποτέ διαχωρισμένες γεωγραφικά. Όσο ο γεωγραφικός διαχωρισμός παγιώνεται τόσο παγιώνονται και τα πνευματικά σύνορα και τείχη ανάμεσα στις δύο κοινότητες.

Η ιδιότητα του ξένου, φυσικά, εξαφανίζεται όταν οι αντιλήψεις για τους Τουρκοκύπριους πολιτικοποιούνται — είτε στον εθνικιστικό είτε στον κυπριωτικό λόγο. Οι Ελληνοκύπριοι κυπριωτιστές θεωρούν τους Τουρκοκύπριους Κύπριους, ή, τουλάχιστον, «δικούς μας Τούρκους» και τους αποκαλούν συμπατριώτες και συμπολίτες, κάνοντας έτσι έναν ξεκάθαρο διαχωρισμό ανάμεσα στους Τουρκοκύπριους και τους Τούρκους. Μετά το 1974, αυτή η αντίληψη έχει επισημοποιηθεί στην ιδεολογία της Κυπριακής Δημοκρατίας, που υποστηρίζει ότι ο εχθρός δεν είναι οι Τουρκοκύπριοι αλλά οι Τούρκοι, οι οποίοι έχουν θυματοποιήσει και τις δύο κοινότητες του νησιού. Στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής, η αντίληψη αυτή μεταφράζεται στην ιδέα της επαναπροσέγγισης των δύο κοινοτήτων που αποτελεί μιαν από τις κύριες επιδιώξεις του κυπριωτικού στρατοπέδου. Οι εθνικιστές, από την άλλη, είτε ταυτίζουν τους Τουρκοκύπριους με τους Τούρκους είτε αρνούνται (ή τουλάχιστον μειώνουν) τη θέση τους ως κοινότητα ή λαό, υποστηρίζοντας, για παράδειγμα, ότι οι Τουρκοκύπριοι είναι στην πραγματικότητα εξισλαμισθέντες (διά της βίας, εννοείται) Ελληνοκύπριοι είτε ότι οι Τουρκοκύπριοι «δεν ανήκουν εδώ» αλλά πρέπει να αντιμετωπιστούν ως παρείσακτο στοιχείο. Στον εθνικιστικό λόγο, η Κύπρος είναι ελληνική και, επομένως, οι Τουρκοκύπριοι δεν μπορούν να έχουν θέση σ' αυτήν. Οι εθνικιστές απορρίπτουν την ιδέα της επαναπροσέγγισης με το δικαιολογητικό ότι, υπό τις παρούσες συνθήκες, η επαναπροσέγγιση συνεπάγεται τη νομιμοποίηση της παράνομης Τουρκικής Δημοκρατίας της Βόρειας Κύπρου. Βέβαια, στον εθνικιστικό λόγο υποβόσκει επιτούτου και η αντίληψη ότι η επαναπροσέγγιση των δύο κοινοτήτων, όπως την αντιλαμβάνονται οι κυπριωτιστές, εξισώνει την ελληνοκυπριακή πλειονότητα με την τουρκοκυπριακή μειονότητα.

Παρόλο που μετά την τουρκική εισβολή του 1974, η επίσημη θέση της κυπριακής κυβέρνησης, καθώς και των περισσότερων πολιτικών κομμάτων, είναι ότι οι Τουρκοκύπριοι έχουν θέση στην Κύπρο, επιβάλλεται να καταλάβουμε ότι το 1974 αποτελεί κριτικό σημείο στροφής και επανατοποθέτησης για τους Ελληνοκύπριους. Μέχρι τότε, η πολιτική ηγεσία των Ελληνοκυπρίων αγνοούσε ή αδιαφορούσε για τα συμφέροντα των Τουρκοκυπρίων και ουδόλως τους θεωρούσε ισότιμους εταίρους στην Κυπριακή Δημοκρατία. Ο αγώνας της ΕΟΚΑ, δεν πρέπει να ξεχνάμε, ξεκίνησε σαν να μην υπήρχαν Τουρκοκύπριοι στο νησί. Επιπρόσθετα, ως αποτέλεσμα της ελληνοκυπριακής οικονομικής και πολιτικής κυριαρχίας και, σημαντικότερα ίσως, της προσχεδιασμένης πολιτικής της τουρκοκυπριακής ηγεσίας, που ελέγχεται από εθνικιστικά στοιχεία για τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, η νεοϊδρυθείσα Κυπριακή Δημοκρατία σύντομα μεταμορφώθηκε σε ελληνοκυπριακή πολιτεία — στοιχείο, για το οποίο οι Ελληνοκύπριοι δεν έδειξαν φυσικά ν' ανησυχούν. Έτσι αναμφίβολα μέχρι το 1974 οι Ελληνοκύπριοι δεν θεωρούσαν τους Τουρκοκύπριους πολιτικώς ίσο σύνοικο στοιχείο — που είχε λόγο για το παρόν και το μέλλον της ανεξάρτητης Κύπρου. Αυτό, για να επαναλάβω, άλλαξε μετά την εισβολή του 1974, όταν η ελληνοκυπριακή πολιτική ηγεσία συνειδητοποίησε —ή τουλάχιστον έτσι υποστηρίζει— ότι ο μόνος τρόπος για την επανένωση του νησιού είναι η ισότιμη πολιτική συνεργασία με τους Τουρκοκύπριους.

Μετά την αναβίωση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού στα μέσα της δεκαετίας του 1980, η αντίληψη ότι οι Τουρκοκύ-

πριοι «δεν έχουν θέση» στο νησί κερδίζει έδαφος — όχι τόσο στο επίπεδο της επίσημης πολιτικής όσο σε εκείνο της ανεπίσημης πολιτικής κουλτούρας των Ελληνοκυπρίων. Η ιδέα της ομοσπονδίας (που εκφράζει την αποδοχή της πολιτικής ισότητας των Τουρκοκυπρίων) έχει υποστεί πολλές επιθέσεις, ως αντιδημοκρατικός πολιτικός διακανονισμός που θα έδινε πάρα πολλά στην άλλη πλευρά, εξισώνοντας την ελληνοκυπριακή πλειοψηφία του 80% με την τουρκοκυπριακή μειοψηφία του 18%. Οι εθνικιστές επιμένουν να αντιμετωπίζουν τους Τουρκοκύπριους ακριβώς ως μειονότητα — και με τις πολιτικές προεκτάσεις που πηγάζουν από την έννοια της μειονότητας. Και αυτή είναι μια ελληνοκυπριακή αντίληψη που εξοργίζει τους Τουρκοκύπριους. Μια μειονότητα δεν είναι ένας ισότιμος πολιτικός συνεργάτης και μόνη εγγύηση για τα δικαιώματά της είναι η καλή θέληση της πλειοψηφίας. Η μελέτη των εθνοτικών σχέσεων δείχνει ότι στις περιπτώσεις που η μειονότητα είναι σχετικά μεγάλη —μεγαλύτερη, λ.χ., του 10%—, τέτοια καλή θέληση της πλειοψηφίας αποτελεί σπάνιο φαινόμενο.[32]

Συμπεράσματα

Παρόλο που ο ελληνικός εθνικισμός καθορίζει τις παραμέτρους της ιδεολογικής ορθοδοξίας και αποτελεί την κυρίαρχη δύναμη στο επίπεδο της πολιτικής θεωρητικής συνείδησης, ο κυπριωτισμός κυριαρχεί στο επίπεδο της καθημερινής προ-θεωρητικής συνείδησης. Η ένταση ανάμεσα στα δύο πλαίσια αναφοράς παρουσιάζεται ως το κατεξοχήν σημείο διαμάχης στην κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η ελληνοκυπριακή πολιτική είναι σημαντικά επηρεασμένη από τον ελληνικό εθνικισμό και αναμφίβολα η συντριπτική πλειο-

32. Ηρακλείδης, 1995.

ψηφία των Ελληνοκυπρίων πολιτικών ηγετών στη σύγχρονη ιστορία του νησιού υπήρξαν ή παραμένουν εθνικιστές — με κάποια διαφοροποίηση βέβαια στην ένταση και το περιεχόμενο της εθνικιστικής κοσμοαντίληψης που πρεσβεύουν. Δεδομένου του κυπριακού προβλήματος, αλλά και του ότι οι πολιτικές προτιμήσεις έχουν άμεση επίδραση στις ευκαιρίες ζωής (κυρίως στον οικονομικό τομέα), η ελληνοκυπριακή κοινωνική ζωή παρουσιάζεται έντονα πολιτικοποιημένη. Επομένως, το ότι ο εθνικισμός εξακολουθεί να είναι ο πιο καθοριστικός παράγοντας στην ελληνοκυπριακή κοινωνική ζωή και συνείδηση δεν πρέπει να εκπλήσσει. Το ότι ακόμα και οι πιο μετριοπαθείς πολιτικοί (όσοι δηλαδή σε κάποιες στιγμές φάνηκαν να είναι πρόθυμοι να ξεφύγουν από το λαϊκισμό και τη λογική του πολιτικού κόστους και να δουν το κυπριακό πρόβλημα με σύγχρονο και εποικοδομητικό τρόπο) παρέμειναν εγκλωβισμένοι στους μύθους και τις προκαταλήψεις της εθνικιστικής ιδεολογίας, αποτελεί μιαν απο τις πιο λυπηρές πτυχές της σύγχρονης κυπριακής ιστορίας.

EXCURSUS II

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ: Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΥΠΡΙΑΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Ένα από τα πλέον επίμαχα θέματα στην αντιπαράθεση ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό είναι εκείνο της λεγόμενης «επαναπροσέγγισης» με τους Τουρκοκύπριους. Ενώ οι εθνικιστές υποστηρίζουν ότι η επαναπροσέγγιση είναι αδιανόητη τη στιγμή που συνεχίζεται η τουρκική κατοχή, επειδή στην ουσία θα νομιμοποιούσε τα τετελεσμένα του 1974, οι κυπριωτιστές επιμένουν ότι η δημιουργία κλίματος αμοιβαίας εμπιστοσύνης ανάμεσα στις δύο κοινότητες αποτελεί επιτακτική ανάγκη για τη λύση του κυπριακού προβλήματος. Η θέση των κυπριωτιστών είναι, βεβαίως, και η θέση που ασπάζεται η διεθνής κοινότητα. Ο ΟΗΕ, έτσι, έχει τονίσει εξαρχής την ανάγκη επαναδημιουργίας ενός τέτοιου κλίματος, προτείνοντας μια σειρά μέτρων «οικοδόμησης εμπιστοσύνης», που έχουν απορριφθεί όμως από τη μία ή και τις δύο κοινότητες.

Για οποιονδήποτε αντικειμενικό αναλυτή, η δημιουργία ενός κλίματος αμοιβαίας εμπιστοσύνης ανάμεσα στους Ελληνοκύπριους και τους Τουρκοκύπριους είναι βεβαίως εκ των ουκ άνευ προϋποθέσεων για οποιονδήποτε διακανονισμό του κυπριακού προβλήματος. Χωρίς ένα τέτοιο κλίμα είναι αδιανόητη η λειτουργική συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων στους κόλπους ενός συνεταιρικού κράτους και μιας κοινής πατρίδας. Χωρίς ένα τέτοιο

κλίμα, ακόμα και αν επιβληθεί κάποια λύση από τα έξω, θα είναι καταδικασμένη, αργά ή γρήγορα, να καταρρεύσει. Η συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας για οικοδόμηση εμπιστοσύνης ανάμεσα στις δύο κοινότητες αποτελεί και επίσημη πολιτική της Κυπριακής Δημοκρατίας. Το κατά πόσο όμως η Κυπριακή Δημοκρατία είναι ειλικρινής σ' αυτό το σημείο και έχει πράξει όντως τα απαιτούμενα προς αυτή την κατεύθυνση είναι άλλο θέμα. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η πολιτική της επαναπροσέγγισης δεν υιοθετήθηκε ειλικρινώς, αλλά λόγω αδυναμίας — σε μια προσπάθεια των Ελληνοκυπρίων να πείσουν τους Τουρκοκύπριους και κυρίως τη διεθνή κοινότητα ότι είναι έτοιμοι να συμβιβαστούν μετά την ήττα του 1974.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η επαναπροσέγγιση είναι μονόδρομος. Η απόρριψη της επαναπροσέγγισης οδηγεί νομοτελειακά στην παγίωση των τετελεσμένων και την οριστική διχοτόμηση της Κύπρου. Εκτός βέβαια και αν συμβεί ένας πόλεμος και η μία κοινότητα καταφέρει να εκδιώξει την άλλη από το νησί. Δεδομένων μάλιστα και των τελευταίων εξελίξεων (φόνοι Ελληνοκυπρίων το καλοκαίρι του 1996, κατά την περίφημη πια πορεία των μοτοσυκλετιστών, αγορά των πυραύλων S300, επεισόδια στα Ίμια), ίσως το θέμα που θα έπρεπε να μας απασχολεί δεν είναι πλέον η επαναπροσέγγιση, αλλά η επιλογή ανάμεσα στον πόλεμο και την ειρήνη. Ο αναλυτής οφείλει να έχει πάντα κατά νου ότι η κατάσταση που δημιουργήθηκε στο νησί μετά το 1974 περιέχει πολλούς κινδύνους, με το ενδεχόμενο μιας νέας πολεμικής σύγκρουσης να πλανάται διαρκώς πάνω από την Κύπρο.

Η άποψη ότι οι δύο κοινότητες δεν μπορούν να ζήσουν μαζί (και επομένως ότι δεν υπάρχει έδαφος για επαναπροσέγγιση) αποτελεί φυσικά και την επίσημη πολιτική του καθεστώτος Ντενκτάς. Και δεν πρέπει να υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οι αντίποδες της τουρκικής προσέγγισης δεν μπορεί να είναι παρά οι έμπρακτες προσπάθειες των Ελληνοκυπρίων για απόδειξη του αντιθέτου. Αυτό που εκπλήσσει πραγματικά είναι οι φωνές ενάντια στην επαναπροσέγγιση από ελληνοκυπριακούς εθνικιστικούς κύκλους — κυρίως από την ακροδεξιά, την εκκλησιαστική ιεραρχία και την πελατεία της, και κάποιες εθελοντικές οργανώσεις όπως προσφυγικά σωματεία και την ομοσπονδία μοτοσυκλετιστών.[1] Όπως έδειξαν και τα επεισόδια που συνόδευσαν την πρόσφατη συναυλία του Έλληνα Ρουβά και του Τούρκου Κουτ (συναυλία που έγινε υπό την αιγίδα του ΟΗΕ για την ειρήνη και την επαναπροσέγγιση), για τους Ελληνοκύπριους, όπως φυσικά και για τους Τουρκοκύπριους, εθνικιστές η επαναπροσέγγιση θεωρείται ανάθεμα — εθνική μειοδοσία του χειρίστου είδους, αν όχι προδοσία ή ξεπούλημα στα ξένα συμφέροντα. Οι Ελληνοκύπριοι εθνικιστές, έτσι, δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν βία για να παρεμποδίσουν άλλους Ελληνοκύπριους να παρακολουθήσουν τη συναυλία. Πιο σημαντικά, πολλά μέσα μαζικής ενημέρωσης, με πρωταγωνιστή τον εκκλησιαστικό *Λόγο*, επιδόθηκαν σε μια πρωτοφανή εκστρατεία προπαγάνδας και παραπληροφόρησης εναντίον της συναυλίας Ρουβά-Κουτ — εκστρατεία που, όπως καταδεικνύει η χαμηλή

1. Εκπλήσσει, βέβαια, όχι τον κοινωνικό επιστήμονα αλλά τον μεθοδολογικά «αφελή» πολιτικό ή πολιτικώς σκεπτόμενο, που θεωρεί δεδομένο ότι η ειρήνη είναι προτιμότερη από τον πόλεμο. Και εδώ φαίνεται ξεκάθαρα ο πολιτικός προσανατολισμός αυτού του excursus. Ο κοινωνικός επιστήμονας οφείλει να κατανοήσει ότι παρόλο που μπορεί, μετά δυσκολίας βέβαια, να προβλέψει την εξέλιξη κάποιων κοινωνικών και πολιτικών δυναμικών, δεν είναι σε θέση να πείσει τους πάντες για την αποδοχή συγκεκριμένων αξιών που θα μεγιστοποιούσαν τις προοπτικές για κοινωνική ευημερία. Για κάποιους, ο πόλεμος μπορεί κάλλιστα να θεωρείται προτιμότερος από την ειρήνη ή την ευημερία, με τον τελευταίο όρο, βέβαια, να μπορεί να νοηματοδοτηθεί ποικιλοτρόπως, πράγμα που δείχνει και το γενικότερο χάσμα ανάμεσα στα γεγονότα και τις αξίες — χάσμα το οποίο ο κοινωνικός επιστήμονας αντιμετωπίζει σχεδόν πάντα όταν διερευνά την κοινωνική και την πολιτική πραγματικότητα. Η σκοπιά από την οποία προσεγγίζω την πολιτική ανάλυση είναι βεμπεριανή, και πρέπει να παραδεχθώ ότι, ως κοινωνιολόγος, εξακολουθώ να βρίσκω την ιδέα της αξιολογικής ουδετερότητας εξαιρετικά γοητευτική αλλά και χρήσιμη.

προσέλευση Ελληνοκυπρίων στη συναυλία, πέτυχε τους άμεσους σκοπούς της, δηλαδή την παρεμπόδιση της συγκεκριμένης εκδήλωσης ή τη μείωση της σημασίας της.[2]

Η έμπρακτη παρεμπόδιση της επαναπροσέγγισης έχει καθιερωθεί πλέον στο οδόφραγμα του ξενοδοχείου «Ledra Palace» στη νεκρή ζώνη της Λευκωσίας, ένα από τα λίγα σημεία πρόσβασης από και προς τις κατεχόμενες περιοχές, όπου Ελληνοκύπριοι συγκεντρώνονται για να ενημερώσουν, όπως ισχυρίζονται, τους τουρίστες που προτίθενται να επισκεφθούν το Βορρά για τα εγκλήματα και τις πραγματικές προθέσεις της Τουρκίας και του τουρκοκυπριακού καθεστώτος. Πέρα από την ενημέρωση των ξένων, οι Ελληνοκύπριοι που συγκεντρώνονται στο οδόφραγμα του ξενοδοχείου προσπαθούν να παρεμποδίσουν τη μετάβαση Ελληνοκυπρίων επαναπροσεγγιστών, κυρίως από το ΑΚΕΛ, που διατηρούν επαφές με τουρκοκυπριακές πολιτικές δυνάμεις. Οι φραστικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στις δύο πλευρές είναι ιδιαίτερα έντονες, με τα εθνικιστικά στοιχεία να κατηγορούν τους επαναπροσεγγιστές για προδοσία. Η διαμάχη στο οδόφραγμα δείχνει καθαρά τη συμβολική και τη συναισθηματική φόρτιση του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, που αντλεί επιχειρήματα από τα πραγματικά εγκλήματα της άλλης πλευράς και έχει καταφέρει να στρατεύσει τις μαυροφορεμένες μάνες των νεκρών και των αγνοουμένων της τουρκικής εισβολής και κατοχής.[3]

2. Μια συστηματική εμπειρική διερεύνηση των γεγονότων που διαδραματίστηκαν κατά τη συναυλία —και της όλης ατμόσφαιρας που δημιουργήθηκε— θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμη. Η αντιμετώπιση του θέματος από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης ήταν σαφώς προκατειλημμένη. Ο ρόλος των μέσων μαζικής ενημέρωσης στην εξέλιξη του ελληνοκυπριακού εθνικισμού είναι επίσης θέμα που απαιτεί συστηματική εξέταση.

3. Η αντιπαράθεση στο οδόφραγμα καλύπτεται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης που και πάλι παρουσιάζονται με εθνικιστικούς προσανατολισμούς και απλοποιητικές θεωρήσεις των ζητημάτων. Το αποτέλεσμα είναι η καλλιέργεια της εικόνας των αντι-επαναπροσεγγιστών ως «μαρτύρων». Ο εθνικισμός, έτσι, συνεχίζει μια βιομηχανία παραγωγής ηρώων και μαρτύρων που ξεκίνησε τη δεκαετία του 1950.

Το επιχείρημα ότι οι προσπάθειες επαναπροσέγγισης νομιμοποιούν τα τετελεσμένα του 1974 είναι άκρως φορμαλιστικό. Το ότι το κράτος του Ντενκτάς είναι παράνομο (ένα ψευδοκράτος) δεν καθιστά και τους Τουρκοκύπριους (με τους οποίους οι Ελληνοκύπριοι θα πρέπει να οικοδομήσουν μια νέα Κύπρο) ψευδανθρώπους. Η απόρριψη της επαναπροσέγγισης συνιστά άρνηση της ίδιας της ύπαρξης των Τουρκοκυπρίων, καθώς φυσικά και της αναγκαιότητας για λειτουργική συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων.

Η απόρριψη της επαναπροσέγγισης από τον Ντενκτάς και οι συνεχείς διακηρύξεις περί του ασυμβίωτου των δύο κοινοτήτων είναι σαφείς ενδείξεις ότι ο εθνικισμός αποτελεί την επίσημη τουρκοκυπριακή πολιτική. Η εθνικιστική ιδεολογία, τόσο η τουρκική όσο και η ελληνική, επιδιώκει εθνικώς αμιγή κράτη και απορρίπτει εξ ορισμού οποιαδήποτε σενάρια για την ειρηνική και τη λειτουργική συνύπαρξη των Ελλήνων και των Τούρκων της Κύπρου. Η απόρριψη της επαναπροσέγγισης δεν μπορεί να ιδωθεί παρά ως ένδειξη μιας εθνικιστικής προσέγγισης. Για να περιοριστώ στην ελληνοκυπριακή πλευρά, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός έχει αποτελέσει ένα από τα σοβαρότερα εμπόδια στην ειρηνική συνύπαρξη και το συνεταιρισμό των δύο κοινοτήτων — τόσο πριν όσο και μετά το 1974. Η αντιπαράθεση του ελληνικού και του τουρκικού εθνικισμού στην Κύπρο έχει τροχιοδρομήσει μια «διαλεκτική της μισαλλοδοξίας» που οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκρουση και την καταστροφή.[4] Ο ένας εθνικισμός τροφοδοτεί και συχνά επιβεβαιώνει τις θέσεις του άλλου, με τις δύο κοινότητες να εγκλωβίζονται σε μια λογική όπου ο «Άλλος» δεν μπορεί να ιδωθεί παρά ως εχθρός. Δεν ειναι τυχαίο επίσης πως, μολονότι οι δύο εθνικισμοί παρουσιάζουν τις ίδιες ιδεολογικές δομές, οι θέσεις

4. Ο όρος του Κιτρομηλίδη συνοψίζει όχι μόνον την ουσία της ιστορικής εξέλιξης του κυπριακού προβλήματος, αλλά και τους κινδύνους της συνεχιζόμενης αβεβαιότητας στο νησί.

τους ταυτίζονται και σε πολλά θέματα ουσίας και πρακτικών πολιτικών επιλογών. Τα περί του ασυμβίωτου των δύο κοινοτήτων αποτελούν ακριβώς ένα τέτοιο θέμα.

Αυτά για την αναγκαιότητα της επαναπροσέγγισης. Επιβάλλεται όμως να είμαστε προσεκτικοί με τους όρους που χρησιμοποιούμε, καθώς επίσης και να κρατάμε μια κριτική στάση απέναντι στον τρόπο που έχει λειτουργήσει μέχρι τώρα η πολιτική της επαναπροσέγγισης. Για τους περισσότερους Ελληνοκύπριους που μεγάλωσαν μετά τη δεκαετία του 1950, δεν μπορούμε να μιλάμε για επαναπροσέγγιση αλλά για *πρώτη* προσέγγιση. Μέχρι τώρα η επαναπροσέγγιση (σε εισαγωγικά, αν θέλουμε να ακριβολογούμε) γίνεται, ως επί το πλείστον, στο επίπεδο κάποιων ελίτ της πολιτικής και της διανόησης. Αν οι Ελληνοκύπριοι θέλουν μια πραγματική επαναπροσέγγιση, αυτή πρέπει να γίνει στο επίπεδο του απλού πολίτη. Πρέπει ακόμα να καταλάβουν ότι η οικοδόμηση εμπιστοσύνης με τους Τουρκοκύπριους αποτελεί ιστορική αναγκαιότητα — και όχι απλώς ζήτημα καλής θέλησης και σωστής ψυχολογίας. Το κυπριακό πρόβλημα έχει οπωσδήποτε την ψυχολογική του διάσταση, αλλά θα ήταν σοβαρό σφάλμα να την υποστασιοποιήσουμε και να την αναγάγουμε στο ουσιαστικότερο στοιχείο για λύση του κυπριακού. Ήδη, με τις συμφωνίες Ζυρίχης-Λονδίνου, ετέθησαν οι βάσεις για τη δημιουργία ενός συνεταιρικού κράτους με δύο πολιτικά ίσες κοινότητες. Στο ίδιο πλαίσιο κινούνται και οι προσπάθεες για τη δημιουργία μιας διζωνικής δικοινοτικής ομοσπονδίας, την οποία η ελληνοκυπριακή πλευρά έχει αποδεχθεί επίσημα. Τόσο το κράτος της Ζυρίχης όσο και η υπό συζήτηση ομοσπονδία αποτελούν μορφές αυτού που οι πολιτικοί επιστήμονες ονομάζουν «συναινετικό κράτος». Τα συναινετικά κράτη στοχεύουν στην προστασία των συλλογικών δικαιωμάτων ομάδων που αποτελούν πληθυσμιακές μειοψηφίες. Η αυστηρή τήρηση της δημοκρατικής αρχής της πλειοψηφίας μπορεί εύκολα να οδηγήσει στην καταπίεση μιας τέτοιας μειοψηφίας, κυρίως μάλιστα όταν αυτή θεωρείται ξένο στοιχείο ή «ιστορικός εχθρός». Παρόλο, λοιπόν, που τα συναινετικά κράτη παραβιάζουν την αρχή της πλειοψηφίας, σε κάποιες περιπτώσεις αποτελούν τους μόνους πολιτικούς σχηματισμούς που διασφαλίζουν τόσο τις εθνοτικές ισορροπίες και την ειρήνη όσο και ένα ευρύτερο πλαίσιο ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού πολιτεύματος. Εδώ είναι επίσης σημαντικό να καταλάβουν οι Ελληνοκύπριοι ότι δεν μπορούν να αντιμετωπίζουν τους Τουρκοκύπριους ως μειονότητα. Η έννοια της μειονότητας δεν είναι αριθμητική, αλλά σαφώς πολιτικο-κοινωνική. Οι Τουρκοκύπριοι θα αποτελούσαν μειονότητα στο πλαίσιο ενός ελληνοκυπριακού εθνικού κράτους — και η Κυπριακή Δημοκρατία δεν είναι εθνικό κράτος. Το πρόβλημα των Ελληνοκυπρίων είναι ακριβώς ότι αρνούνται αυτή την πραγματικότητα — και εδώ φυσικά ο κυριότερος παράγοντας είναι η ιδεολογική και η πολιτική κυριαρχία του ελληνικού εθνικισμού.

Είναι αυτονόητο ότι η συναίνεση που απαιτείται για τη λειτουργία ενός κυπριακού κράτους είναι αδύνατη χωρίς την οικοδόμηση ενός κλίματος εμπιστοσύνης ανάμεσα στις δύο κοινότητες. Επαναλαμβάνω λοιπόν ότι αν οι Ελληνοκύπριοι θέλουν να είναι ειλικρινείς ότι αποδέχονται αυτού του είδους τη λύση, τότε δεν έχουν άλλη επιλογή από την επαναπροσέγγιση. Πρέπει όμως να επιδιώκουν μια τέτοια λύση; Με δεδομένο την ιστορική πορεία των τελευταίων πενήντα χρόνων, η χαλαρή διζωνική δικοινοτική ομοσπονδία αποτελεί τη μοναδική εφικτή επιλογή. Παρ' όλα τα προβλήματά της, η διζωνική δικοινοτική ομοσπονδία είναι η λύση που, αν λειτουργήσει σωστά, θα μπορέσει να οδηγήσει όχι μόνον στην επανένωση της Κύπρου, αλλά και στην ίδια την αυτοαναίρεση του ομοσπονδιακού πλαισίου. Να οδηγήσει στην υπέρβαση του δικοινοτισμού, που από τη φύση του πολιτικοποιεί την εθνότητα — και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η πολιτικοποίηση της εθνότητας αποτελεί μιαν από τις σημαντικότερες πτυχές του κυ-

πριακού προβλήματος. Η διζωνική δικοινοτική ομοσπονδία θα μπορούσε να είναι το πρώτο βήμα για τη δημιουργία μιας φιλελεύθερα δημοκρατικής πολυπολιτισμικής πολιτείας, στην οποία η εθνοτική ταυτότητα δεν θα αποτελούσε πλέον πολιτικό παράγοντα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στα πρόθυρα του 21ου αιώνα, ο εθνικισμός εξακολουθεί να αποτελεί την κυρίαρχη ιδεολογική δύναμη στην ελληνοκυπριακή πολιτική. Δεδομένης μιας ανάλογης, και ακόμα ισχυρότερης, δύναμης στην τουρκοκυπριακή πολιτική, οι προοπτικές για ένα διακανονισμό του κυπριακού προβλήματος δεν είναι ιδιαίτερα λαμπρές. Ο κίνδυνος έτσι νέων επεισοδίων βίας ανάμεσα στις δύο κοινότητες, αλλά και μιας νέας γενικότερης σύρραξης στο νησί, με καταστροφικές συνέπειες όχι μόνον και για τα δύο εμπλεκόμενα μέρη, αλλά και για την Ελλάδα και την Τουρκία, εξακολουθεί να αιωρείται πάνω από την Κύπρο. Ασφαλέστατα, ο εθνικισμός δεν αποτελεί τον μοναδικό παράγοντα στο κυπριακό πρόβλημα. Όμως, όπως κατέδειξε και η πρόσφατη κρίση και το λουτρό αίματος στην πρώην Γιουγκοσλαβία, ο εθνικισμός μπορεί εύκολα να λειτουργήσει ως ο σπινθήρας ή ο καταλύτης ευρύτερων διαδικασιών που οδηγούν με μαθηματική ακρίβεια στην εθνοτική κάθαρση και το συλλογικό μίσος. Τα αξιώματα της εθνικιστικής ιδεολογίας αναδύονται ως αυτο-ικανοποιούμενες προφητείες και οι ευγενείς πόθοι για εθνική δικαίωση ή αποκατάσταση μπορούν εύκολα να μεταμορφωθούν σε βίαιο και συχνά κτηνώδη αγώνα εναντίον γειτονικών λαών με διαφορετική εθνικότητα ή θρησκεία. Παρόλο που η Κύπρος σίγουρα δεν είναι Βοσνία, ο κίνδυνος «βοσνιοποίησης» του κυπριακού προβλήματος δεν μπορεί να θεωρηθεί εξωπραγματικός. Αυτό, πιστεύω, κατέδειξαν τα επεισόδια του Αυ-

γούστου 1996, όταν τρεις Ελληνοκύπριοι δολοφονήθηκαν από Τούρκους στρατιώτες στη γραμμή αντιπαράταξης.[1]

Ένα από τα βασικά συμπεράσματα της ανάλυσης που έχει προηγηθεί σ' αυτή τη μονογραφία είναι ότι στην περίοδο μετά το 1974 η ιδεολογική διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό έγινε πολύ εντονότερη απ' ό,τι στο παρελθόν. Καθώς πλησιάζουμε τον 21ο αιώνα, η πόλωση ανάμεσα στο εθνικιστικό και το κυπριωτιστικό στρατόπεδο αποτελεί ένα από τα πλέον θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ελληνοκυπριακής κοινωνίας και πολιτικής — και σίγουρα το πλέον επίμαχο ζήτημα στη συγκρότηση της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Παρόλο που με μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι η αντιπαράθεση αυτή αντιστοιχεί σε μια πόλωση ανάμεσα στη Δεξιά και την Αριστερά, η διαμάχη ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό όχι μόνον έχει υπερταξικό χαρακτήρα, με τα δύο στρατόπεδα να αντλούν εφόδια από ολόκληρο το πολιτικό φάσμα, αλλά και υποσκιάζει οποιεσδήποτε ταξικές αντιπαραθέσεις.[2] Η επικράτηση μιας πολιτικής της ταυτότητας καταδεικνύει την κεφαλαιώδη σημασία που

1. Παρόλο που η διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό και τον τουρκοκυπριακό εθνικισμό είναι το βασικότερο στοιχείο στη σύγχρονη ιστορία της Κύπρου, η μονογραφία ασχολήθηκε πρώτιστα με τις εσωτερικές διεργασίες του ελληνοκυπριακού εθνικισμού, αφήνοντας τον τουρκοκυπριακό να αιωρείται στο ευρύτερο ερμηνευτικό πλαίσιο της συζήτησης. Αυτό, ελπίζω να έχει γίνει κατανοητό, είναι αναλυτική επιλογή και έχει συγκεκριμένες μεθοδολογικές επιπτώσεις, με τη διαμάχη ανάμεσα στον ελληνοκυπριακό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό να καθίσταται το θεμελιώδες κοινωνιολογικό πρόβλημα της μελέτης.

2. «Το έθνος», όπως γράφει ο Άντερσον (1991, σ. 7), «νοείται πάντα ως μια βαθιά οριζόντια συντροφική σχέση». Εδώ έγκειται όχι μόνον το γεγονός ότι ο εθνικισμός καταφέρνει σχεδόν πάντα να υποσκιάζει τις κοινωνικές και τις οικονομικές διαφορές που χαρακτηρίζουν το εσωτερικό του εθνικού σώματος, αλλά και η απήχηση που έχει συνήθως ο εθνικισμός στις μάζες — καθώς επίσης και ο δυνητικά ανατρεπτικός χαρακτήρας της εθνικιστικής ιδεολογίας. Βλ. Λέκκας, 1994.

μπορεί να αποκτήσουν τα κατά Βέμπερ «ιδεατά συμφέροντα»[3]. Η ελληνοκυπριακή κοινωνία, για να το θέσω απλά, δεν μπορεί να κατανοηθεί με αναφορά μόνον σε «υλικά συμφέροντα» — τον παράγοντα που τονίζεται πάντα στις κυρίαρχες τάσεις των κοινωνικών επιστημών. Απαιτείται και η εξέταση ιδεολογικών παραγόντων, που συχνά λειτουργούν με τη δική τους αυτόνομη δυναμική, ακόμα και όταν οι κοινωνικές δομές που καθιστούν συγκεκριμένες ιδεολογίες «ευλογοφανείς» παύουν να υφίστανται.[4]

Η ιδεολογική αντιπαράθεση ανάμεσα στον ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό, αξίζει να επαναλάβω, δεν αποτελεί νέο στοιχείο στην ελληνοκυπριακή πολιτική. Εκείνο που είναι νέο είναι η ένταση της διαμάχης και η σαφής δημοσιοποίησή της — δηλαδή, η απρόσκοπτη μεταφορά της στο επίπεδο της δημόσιας πολιτικής κουλτούρας. Τόσο το ότι ο κυπριωτισμός κατάφερε να μπει στην πολιτική ατζέντα, όσο και η ένταση της διαμάχης του με τον ελληνοκυπριακό εθνικισμό μπορεί να θεωρηθούν ενδείξεις ότι η κυπριωτική ιδεολογία έχει συγκροτηθεί πλέον συστηματικά και έχει καταφέρει να αρθρώσει έναν ουσιαστικό και δημόσιο λόγο. Αυτό, δεν πρέπει να ξεχνάμε, οι κυπριωτιστές δεν το είχαν πετύχει στην περίοδο πριν από το 1974.

Ενώ ο εθνικισμός φαίνεται να συνεχίζει την κυριαρχία του στο επίπεδο της πολιτικής ιδεολογίας, ο κυπριωτισμός εξακολουθεί να υπερισχύει στο επίπεδο της κοινωνικής καθημερινό-

3. Για την έννοια των ιδεατών συμφερόντων στον Βέμπερ, βλ. Kalberg, 1985.

4. Για την έννοια των «δομών ευλογοφάνειας» (plausibility structures), βλ. την εισαγωγή στο Berger et al., 1973. Ο όρος αναφέρεται «στους συγκεκριμένους θεσμούς και θεσμικές διαδικασίες που αποτελούν την κοινωνική βάση συγκεκριμένων συνειδησιακών δομών» και στρέφει την προσοχή του αναλυτή στο ότι «η συνείδηση είναι ευλογοφανής μόνο σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες» (Berger et al., 1973, σ. 16).

τητας. Η διάσταση αυτή αποτελεί ένα από τα πλέον ουσιαστικά παράδοξα στη σύγχρονη κυπριακή ιστορία. Όπως έγραφε το 1964 και ο Θ. Παπαδόπουλος, ο οξυδερκέστερος ίσως εθνικιστής διανοούμενος της μεταπολεμικής Κύπρου, η διαμάχη ανάμεσα στον κυπριωτισμό και τον ελληνικό εθνικισμό δείχνει ότι «εις την στάσιν του Κυπριακού λαού, υφίσταται αντίθεσις μεταξύ θεωρίας και πράξεως»[5]. Για να το θέσω απλά: Ο Ελληνοκύπριος όταν σκέφτεται και θεωρητικοποιεί την κοινωνική του δράση και ύπαρξη, τότε νιώθει Έλληνας και είναι Έλληνας. Όταν, όμως, απλώς υπάρχει ως κοινωνικό υποκείμενο, τότε νιώθει Κύπριος και είναι Κύπριος. Παρόλο που κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι το κοινωνικό πεδίο που καθορίζεται από την πράξη είναι πολύ σημαντικότερο από το κοινωνικό πεδίο που καθορίζεται από τη θεωρία, οι ισορροπίες στη σχέση ανάμεσα στα δύο πεδία δεν είναι ποτέ δεδομένες — κινούνται, μεν, σ' ένα συγκεκριμένο δομικό πεδίο, αλλά η νοηματοδότησή τους ποικίλλει αναλόγως των συγκεκριμένων περιστάσεων. Δεν είναι τυχαίο έτσι που η ελληνοκυπριακή ταυτότητα εμφανίζεται ως δίλημμα και μπορεί όντως να γίνει λόγος για ένα «εκκρεμές των συλλογικών ταυτίσεων».

Είναι ακριβώς σ' αυτό το σημείο, πιστεύω, που εστιάζεται αυτό που ο Θ. Παπαδόπουλος ονόμασε «κρίσιν» ή «αντίφασιν της κυπριακής συνειδήσεως»[6]. Η αντίφαση είναι πραγματική. Και αυτό γιατί τόσο ο ελληνικός εθνικισμός όσο και ο κυπριωτισμός —τόσο η ελληνική όσο και η κυπριακή ταυτότητα— «εδράζονται επί αναντιρρήτου ιστορικής πραγματικότητος και συγκεκριμένων δεδομένων... και εκφράζουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα... της Κυπριακής ιστορίας»[7]. Τόσο η κυπριακότητα όσο και η ελληνικότητα του νησιού έχουν στερεή ιστορική και κοινωνική βάση, και αυτό πρέπει, πιστεύω, να αποτελεί σημείο αφετηρίας για τον αξιολογικά ουδέτερο αναλυτή που διερευνά τη συγκρότηση της ελληνοκυπριακής κοινωνίας και ταυτότητας. Η έλλειψη αξιολογικής ουδετερότητας, η ιδεολογικοποίηση δηλαδή, παρουσιάζεται ως η μεγαλύτερη αδυναμία στη μελέτη της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η εθνικιστική μυθολογία εξακολουθεί να καλλιεργείται με την πολιτική ρητορεία, το εκπαιδευτικό σύστημα και τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, με αποτέλεσμα αυτό που ο Ατταλίδης έχει αποκαλέσει «ιδεολογική παράλυση» της ελληνοκυπριακής πολιτικής. Η ουσία αυτής της παράλυσης, και η ουσία της εθνικιστικής μυθολογίας, έγκειται ακριβώς στην άρνηση αποδοχής του ιδιάζοντα ιστορικού και κοινωνικού χαρακτήρα της Κύπρου, αναπόσπαστο τμήμα του οποίου είναι και ένα αίσθημα κυπριακότητας. Ενώ το εθνικιστικό στρατόπεδο αρνείται επίμονα αυτή την κυπριακότητα, το κυπριωτικό στρατόπεδο συχνά φαίνεται να αγνοεί την εξίσου εδραιωμένη ελληνικότητα της ελληνοκυπριακής κοινότητας του νησιού, απορρίπτοντας τα αξιώματα και τα αιτήματα της εθνικιστικής ιδεολογίας ως παθολογικά και παράλογα.

Αναμφίβολα, η έμφαση στην ελληνικότητα της Κύπρου και οι ιδεολογικές κατασκευές που αυτή επιβάλλει θέτουν σοβαρά εμπόδια στην πολιτική συνύπαρξη, σε οποιαδήποτε ειρηνική και λειτουργική μορφή, με τους Τουρκοκυπρίους. Η εξομάλυνση των διαφορών ανάμεσα στις δύο κοινότητες είναι εκ των ουκ άνευ για την επανένωση του νησιού — γι' αυτό που ο Ν. Κιζίλγιουρεκ αποκάλεσε «ολική Κύπρο»[8]. Ο αντικειμενικός ερευνητής μπορεί να διαπιστώσει εύκολα ότι, τόσο πριν όσο και μετά το 1974, ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός βασίζεται στην οργανική ενότητα των εννοιών του έθνους και του πολίτη, που παραγνωρίζει την αλληλεξάρτηση των δύο κοινοτή-

5. Παπαδόπουλος, 1964, σ. 204.
6. Παπαδόπουλος, 1964, σ. 204.
7. Παπαδόπουλος, 1964, σ. 204.

8. Κιζίλγιουρεκ, 1990.

των και εμποδίζει την ειρηνική συνύπαρξή τους. Η «ολική Κύπρος» δεν είναι ούτε ελληνική ούτε τουρκική. Δεν μπορεί παρά να είναι μια «Κύπρος πέραν του έθνους»[9]. Η κατανόηση αυτού του απλού αλλά θεμελιώδους στοιχείου αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, το κλειδί στο αίνιγμα της σύγχρονης κυπριακής ιστορίας. Τόσο οι Ελληνοκύπριοι όσο και οι Τουρκοκύπριοι τότε μόνον θα μπορέσουν να καταλάβουν αυτή την πραγματικότητα, όταν αναπτύξουν εκείνη την κατά Γκέλνερ «σπονδυλότητα», όταν καταφέρουν, δηλαδή, να επανασυναρμολογήσουν την κυπριακή κοινωνία πάνω σε μιαν εντελώς νέα βάση, στην οποία θα προέχουν ο σεβασμός για την ανθρώπινη ατομική αξιοπρέπεια και τα κοινά κοινωνικο-πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα — και όχι οι εθνικές ταυτότητες των δύο κοινοτήτων. Και δεν πρέπει να υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι «η Κύπρος πέραν του έθνους» πραγματικά αποτελεί βαθιά τομή στη σύγχρονη κυπριακή ιστορία, ακριβώς επειδή προϋποθέτει την υπέρβαση του εθνικισμού, της ιδεολογίας, δηλαδή, που κυριάρχησε στην πολιτική ζωή του τόπου από τις αρχές του 20ού αιώνα.

Στο βαθμό που η ιδεολογική κυριαρχία του εθνικισμού αντικατοπτρίζει την υπανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών, ο κοινωνικός επιστήμονας μπορεί να υποθέσει ότι η υπέρβαση της εθνικιστικής κοσμοαντίληψης δεν μπορεί παρά να ταυτιστεί με την ενδυνάμωση της κοινωνίας των πολιτών και *ipso facto* τον εκσυγχρονισμό της κυπριακής κοινωνίας. Ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός, παρά το εκσυγχρονιστικό πρόσωπο που από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 προσπαθεί να παρουσιάσει, παραμένει άκρως συντηρητικός, νομιμοποιώντας τις καθιερωμένες λειτουργίες όχι μόνον της πολιτικής, αλλά και των περισσότερων άλλων θεσμών της κυπριακής κοινωνίας — από την εκπαίδευση και την εκκλησία ώς τα μέσα μαζικής

9. Κιζίλγιουρεκ, 1993.

ενημέρωσης και την κοινωνική κριτική. Αναμφίβολα, έτσι, η υπέρβαση του εθνικισμού θα απαιτούσε ριζοσπαστικές κοινωνικές αλλαγές, που θα ανέτρεπαν το κοινωνικό, το πολιτικό και το οικονομικό κατεστημένο του τόπου. Η «επανάσταση» αυτή, πρέπει να τονιστεί, θα έχει σημαντικές επιπτώσεις όχι μόνον στις σχέσεις ανάμεσα στις δύο κοινότητες και την πολιτική κουλτούρα του νησιού, αλλά σε όλο το φάσμα της κοινωνικής και της πολιτισμικής ιδιοσυστασίας της Κύπρου — και εξίσου σημαντικά, στην ίδια την κοσμοαντίληψη των Κυπρίων.

Είναι η κυπριακή κοινωνία έτοιμη γι' αυτή τη βαθιά τομή; Είναι οι Ελληνοκύπριοι έτοιμοι ή πρόθυμοι γι' αυτή την ουσιαστική ρήξη με το παρελθόν; Το σκηνικό, όπως ελπίζω να κατέδειξα σ' αυτή τη σύντομη μονογραφία, δεν είναι ξεκάθαρο. Οι πολιτικές και οι ιδεολογικές διαμάχες εξακολουθούν να χαρακτηρίζονται από εξαιρετική ρευστότητα και αβεβαιότητα. Παρά την αναβίωση του εθνικισμού στα μέσα της δεκαετίας του 1980 και το αποκορύφωμά του μετά την εκλογή του προέδρου Κληρίδη, η ζυγαριά δεν έχει γείρει τελειωτικά προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Και μπορούμε να αναμένουμε ότι το εκκρεμές της ελληνοκυπριακής ταυτότητας θα συνεχίσει την παλινδρομική του κίνηση και στις επόμενες δεκαετίες.

Δεδομένης της υπέρμετρης «ευαισθησίας» (ή της «ψύχωσης») που συχνά διακατέχει τον ελληνοκυπριακό πολιτικό λόγο για την ταυτότητα, αξίζει να τονιστεί ότι η υπέρβαση των εθνικών ταυτοτήτων στο πολιτικό επίπεδο δεν απαιτεί και την υπέρβασή τους σε άλλα επίπεδα, όπως το πολιτισμικό, το πολιτιστικό ή το θρησκευτικό. Η ιδέα ενός κυπριακού έθνους (με τις πολιτισμικές προεκτάσεις του όρου) δεν έχει επί του παρόντος στερεές κοινωνικές βάσεις. Ο εθνικισμός, είτε το θέλουμε είτε όχι, έχει αφήσει βαθιά σημάδια στο χαρακτήρα της σύγχρονης κυπριακότητας. Δεν είναι τυχαίο, έτσι, που το κυπριωτικό στρατόπεδο σπάνια έχει παραγάγει φωνές που καλ-

λιεργούν την ιδέα ενός κυπριακού έθνους (εκτός και αν ο όρος ιδωθεί αυστηρά ως πολιτικο-γεωγραφική κατηγορία) και τονίζει πάντα ότι δεν επιδιώκει την απάλειψη των πολιτισμικών καταβολών των Ελληνοκυπρίων ή των Τουρκοκυπρίων. Για τους κυπριωτιστές, για να το θέσω απλά, το ζητούμενο δεν είναι η απάλειψη της εθνότητας αλλά η απο-πολιτικοποίησή της. Οι ισχυρισμοί των εθνικιστών ότι οι κυπριωτιστές προσπαθούν να εξαλείψουν την ελληνικότητα της Κύπρου είναι γενικά αβάσιμοι. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η κυπριωτική ιδεολογία δεν παρουσιάζει άλλες αδυναμίες (αδυναμίες, ως επί το πλείστον, που χαρακτηρίζουν κάθε ιδεολογική θεώρηση του κόσμου), που επιτρέπουν στους εθνικιστές να εξακολουθούν να ορίζουν τις παραμέτρους της ιδεολογικής ορθοδοξίας στο νησί.

Η ιστορία, ερμηνευμένη στη βάση εθνικιστικών αξιωμάτων, δημιουργεί εικόνες αιώνιας εχθρότητας και ασυμβίβαστων διαφορών — εικόνες που παραποιούν ή «επισκιάζουν», για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Voegelin, την πραγματικότητα τόσο της γεωγραφίας όσο και της κοινωνικής ιστορίας του νησιού. Δεδομένης της ύπαρξης μιας ανάλογης, και ακόμα ισχυρότερης, εθνικιστικής ιδεολογίας ανάμεσα στους Τουρκοκύπριους και δεδομένων των στρατηγικών συμφερόντων όχι μόνον της Τουρκίας (της οποίας η πρόσφατη πολιτική στο Κυπριακό είναι αναμφίβολα επεκτατική), αλλά και της Δύσης, η επανένωση του νησιού παρουσιάζεται ως πολύ απομακρυσμένη πιθανότητα. Αφού, έτσι, η επανενωμένη Κύπρος παρουσιάζεται ως η πρώτη εθνική προτεραιότητα των Ελλήνων της Κύπρου, ο εθνικισμός παρεμποδίζει, παρά προωθεί, το εθνικό συμφέρον. Και αυτό, αν μου επιτραπεί να χρησιμοποιήσω την εθνικιστική ορολογία, ακριβώς γιατί η επανένωση του νησιού είναι ο μοναδικός διακανονισμός του Κυπριακού προβλήματος που θα μπορούσε να εγγυηθεί την επιβίωση του κυπριακού ελληνισμού στην πατρογονική γη και θα αποκαθιστούσε έτσι την ενότητα του ιστορικού και του γεωγραφικού του χώρου.

Παρόλο που κανένας δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο ελληνο-

κυπριακός εθνικισμός είχε και συνεχίζει να έχει ανεξάρτητη απήχηση σε σημαντική μερίδα του ελληνοκυπριακού πληθυσμού, έχοντας εμπνεύσει συχνά γνήσιο ηρωισμό, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οι συνέπειες της «διαλεκτικής της μισαλλοδοξίας» που γεννήθηκε μέσα από τον εθνικισμό ήταν καταστροφικές για το νησί. Και ενώ αναμφίβολα ο σύγχρονος ελληνοκυπριακός εθνικισμός τροφοδοτείται από την τουρκική αδιαλλαξία και τη συνεχιζόμενη κατοχή του βόρειου τμήματος του νησιού, ο νέος ελληνοκυπριακός εθνικισμός στα μέσα της δεκαετίας του 1990 δεν μπορεί παρά να ιδωθεί ως συνέχεια του «μισαλλόδοξου» εθνικισμού που κυριάρχησε στην ελληνοκυπριακή πολιτική κατά το μεγαλύτερο μέρος αυτού του αιώνα. Η επιστροφή του εθνικισμού στο προσκήνιο της ιδεολογικής ορθοδοξίας στα μέσα της δεκαετίας του 1980 αποτελεί ένδειξη ότι η ελληνοκυπριακή κοινότητα δεν έχει καταφέρει να περάσει μέσα απ' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε σοβαρές διαδικασίες «κοινωνικής και πολιτικής ενηλικίωσης». Τέτοια ενηλικίωση θα απαιτούσε από τους Ελληνοκύπριους να δουν το παρελθόν με μια διαφορετική ευαισθησία και να θέσουν νέα τολμηρά ερωτήματα. Αυτό που απαιτείται είναι κατά κύριο λόγο η ορθολογική αντιμετώπιση της σχέσης με τους Τουρκοκύπριους. Αν η επανένωση του νησιού όντως αποτελεί την πρώτιστη πολιτική προτεραιότητα, τότε μόνον μία ορθολογική πολιτική θα επέτρεπε στους Ελληνοκύπριους να προχωρήσουν με το ελάχιστο δυνατό κόστος. Ο ορθός λόγος θα έδειχνε ότι αυτό που απαιτείται είναι, για να συνεχίσω με βεμπεριανούς όρους, η υπέρβαση της ηθικής της πεποίθησης και η ανάληψη μιας ηθικής της υπευθυνότητας. Μια τέτοια ηθική θα καταδείκνυε ότι τα συγκεκριμένα και πραγματικά συμφέροντα όλων των Κυπρίων προϋποθέτουν έναν εθνοτικό συμβιβασμό, χωρίς τον οποίο το ενδεχόμενο του πολέμου και της βαρβαρότητας θα πλανάται διαρκώς πάνω από το νησί.

Στο βαθμό που η ουσία της νεοτερικότητας έγκειται στην επικράτηση του ορθού λόγου, για να επαναλάβω, η υπέρβαση

του εθνικισμού αποτελεί την ουσιαστικότερη προϋπόθεση για τον εκσυγχρονισμό της κυπριακής κοινωνίας. Η νεοτερική Κύπρος δεν μπορεί να είναι παρά μία Κύπρος στην οποία το δίλημμα «*Έλληνας ή Κύπριος*» παύει να υφίσταται. Εδώ, θέλω να τονίσω, έγκειται η πεμπτουσία της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας για το νησί. Γνήσιες εκσυγχρονιστικές δυνάμεις υπάρχουν. Το ερώτημα είναι αν θα κατορθώσουν να εξουδετερώσουν τα συντηρητικά παραδοσιακά κέντρα του πολιτικο-οικονομικού κατεστημένου, τις δυνάμεις δηλαδή εκείνες που, όσο και αν ακούγεται παράξενο, επωφελούνται από την τωρινή κατάσταση των πολιτικών πραγμάτων στην ελληνοκυπριακή κοινωνία. Αυτό, πιστεύω, θα μπορούσε να γίνει είτε μέσα στα ήδη υπάρχοντα κόμματα —στα οποία οπωσδήποτε υπάρχουν άτομα που είναι διατεθειμένα να ξεφύγουν από τις παραδοσιακές πρακτικές και να επιφέρουν τις αναγκαίες ριζικές αλλαγές— είτε με τη δημιουργία νέων πολιτικών σχηματισμών. Η τομή που χρειάζεται είναι τόσο βαθιά που θα έλεγα, στο πνεύμα του Μαξ Βέμπερ, ότι οι αναγκαίες αλλαγές και μεταρρυθμίσεις μπορούν να αναμένονται μόνο μέσα από τη δράση κάποιων χαρισματικών ηγετών που δεν θα δίσταζαν να αντιταχθούν, και τελικά να νικήσουν, τη μίζερη νοοτροπία του πολιτικού κόστους. Το «χάρισμα», δυνητικά επικίνδυνο αλλά και «ασταθές», αποτελεί την ισχυρότερη «επαναστατική δύναμη για την ανατροπή της παράδοσης»[10]. Στο βαθμό που ο ελληνοκυπριακός εθνικισμός εκφράζει την παραδοσιακή τάξη πραγμάτων στο νησί, η δράση κάποιου χαρισματικού πολιτικού δικαιολογημένα παρουσιάζεται ως ο μόνος παράγοντας που μπορεί να ανατρέψει τις παρούσες ισορροπίες ανάμεσα στις συντηρητικές και τις εκσυγχρονιστικές δυνάμεις της ελληνοκυπριακής κοινωνίας. Ότι η έλευση του ορθού λόγου μπορεί

10. Weber, 1978, σ. 1116. «Όλες οι ασυνήθιστες (extraordinary) ανάγκες», γράφει ο Βέμπερ (1978, σ. 1111), «ικανοποιούνται σε χαρισματική βάση».

να εναπόκειται στο παράλογο χάρισμα δεν πρέπει να εκπλήσσει κανέναν. Όπως κατέδειξε ο Βέμπερ, οι κοινωνικές αλλαγές που συνθέτουν τη νεοτερικότητα τροχιοδρομούνται μέσα από τον ουσιαστικό και όχι τον πρακτικό ή τον φορμαλιστικό ορθολογισμό.[11] Ο ουσιαστικός (ή αξιακός) ορθολογισμός θέτει σε λειτουργία την εκσυγχρονιστική διαδικασία (και σταδιακά καταλύει την παραδοσιακή κοινωνία) ακριβώς επειδή δημιουργεί αξίες και προκαλεί «θρησκευτικό ζήλο» — ιδιότητες βέβαια που στοιχειοθετούν τη χαρισματική ηγεσία.

11. Weber, 1976· Kalberg, 1980. Το κλασικό παράδειγμα είναι βέβαια η έλευση της νεοτερικότητας στη Δύση: ο ορθός λόγος επικράτησε μέσα από τον παράλογο εγκόσμιο ασκητισμό και τον θρησκευτικό ζήλο του προτεσταντισμού.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd ed., London: Verso [1st ed., London: Verso, 1983].

Appadurai, Ar., 1981, «The Past as a Scarce Resource», *Man* 16, σσ. 201-219.

Attalides, M., 1977, «The Turkish Cypriots: Their Relations to the Greek Cypriots in Perspective», στο: M. Attalides (επιμ.), *Cyprus Reviewed*, Nicosia: The Jus Cypri Association, σσ. 71-97.

—, 1979, *Cyprus: Nationalism and International Politics*, Edinburgh: Q Press.

Bahcheli, T., 1990, *Greek-Turkish Relations Since 1955*, Boulder Colorado: Westview Press.

Bahcheli, T., και Rizopoulos, N., 1997, «The Cyprus Impasse. What Next?,» *World Policy Journal*, Winter 96/97, σσ. 27-39.

Berger, P., 1963, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, New York: Anchor Press/Doubleday.

Berger, P., και Kellner, H., 1981, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday.

Berger, P., και Luckmann, Th., 1967, *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P., Berger, Br., και Kellner, H., 1973, *The Homeless Mind*. New York: Vintage Books.

Bhabba, H. (επιμ.), 1990, *Nation and Narration*, London: Routledge.

Billig, M., 1995, *Banal Nationalism*, London: Sage Publications.

Brubaker, William R., 1992, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—, 1995, «Rationalization», *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, William Outhwaite, Tom Bottomore et al. (επιμ.), Oxford: Blackwell Reference, σσ. 546-547.

Bryant, Christopher G.A., 1995, «Civic Nation, Civil Society, Civil Religion», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 136-157.

Burke, P., 1989, «History as Social Memory», στο: T. Butler (επιμ.), *Memory*, Oxford: Basil Blackwell, σσ. 97-114.

Christodolou, D., 1992, *Inside the Cyprus Miracle: The Labours of an Embattled Mini-Economy*, Minneapolis: University of Minnesota, Mediterranean and East European Monographs.

Cohen, A., 1989, *The Symbolic Construction of Community*, London: Routledge.

Cohen, J., 1983, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Cohn, Bernard S., 1981, «Anthropology and History: The State of the Play», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, no. 2, σσ. 198-221.

Connerton, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Connor, W., 1994, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coufoudakis, V., 1976, *Essays on the Cyprus Conflict*, New York: Pella Publishing.

Crawshaw, N., 1978, *The Cyprus Revolt*, Boston: George Allen & Unwin.

Durkheim, E., 1967, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (αρχική έκδοση το 1912), Paris: PUF.

Education Advisory Committee of the Parliamentary Group for World Government. Cyprus, *School History Textbooks. A study in education for international understanding* (χ.χ.).

Eller, J., και Coughlin, R., 1993, «The Poverty of Primordialism. The demystification of Ethnic Attachments», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, no. 2, σσ. 183-202.

Estruch, J., 1991, «The social construction of national identities: the case of Catalonia as a nation in the Spanish state», στο: Uri Ra'anan et al. (επιμ.), *State and Nation in Multi-ethnic Societies: The Breakup of Multinational States*, Manchester and New York: Manchester University Press, σσ. 135-142.

Fentress, J., και Wickham, C., 1992, *Social Memory. New Perspectives on the Past*, Oxford, UK: Blackwell.

Gellner, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, UK: Blackwell.

—, 1989, «Reason, Rationality and Rationalism», στο: A. Kuper και J. Kuper (επιμ.), *The Social Science Encyclopedia*, London: Routledge, σσ. 687-690.

—, 1994α, *Encounters with Nationalism*, Oxford, UK: Blackwell.

—, 1994β, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, New York: Allen Pane, Penguin Press.

—, 1995, «The Importance of Being Modular», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 32-55.

Geertz, Cl., 1973, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York: Basic Books.

Hall, J., 1995, «In Search of Civil Society», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 1-31.

Hann, C., 1995, «Philosophers' Models on the Carpathian Lowlands», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995, σσ. 158-182.

Herzfeld, M., 1982, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin: Texas University Press.

Hobsbawm, E., και Ranger, T. (επιμ.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ioannou, Yiannis, 1988, *Μια ιδεολογική θεώρηση του γλωσσικού μας προβλήματος*, Λευκωσία, χωρίς εκδότη.

—, 1991, «Language, Politics, and Identity: An Analysis of the Cyprus Dilemma», *The Cyprus Review*, σσ. 15-41.

Kalberg, St., 1980, «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *American Journal of Sociology*, vol. 85, no. 5, σσ. 1145-79.

—, 1985, «The Role of Ideal Interests in Max Weber's Comparative Historical Sociology», στο: R. Antonio και R. Glassman (επιμ.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence, Kansas: Univer-

sity Press of Kansas, σσ. 46-67.
—, 1994, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
Katsiaounis, R., 1996, *Labour, Society and Politics in Cyprus During the Second Half of the Nineteenth Century*, Nicosia: Cyprus Research Centre, Texts and Studies of the History of Cyprus XXIV.
Keane, J. (επιμ.), 1988, *Civil Society and the State*, London: Verso.
Kellas, James G., 1991, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London: Macmillan.
Kitromilides, P., 1977, «From Coexistence to Confrontation: The Dynamics of Ethnic Conflict in Cyprus», στο: M. Attalides (επιμ.), *Cyprus Reviewed*, Nicosia: The Jus Cypri Association, σσ. 35-70.
—, 1979, «The Dialectic of Intolerance: Ideological Dimensions of Ethnic Conflict», *Journal of the Hellenic Diaspora*, vol. 6, no. 4, σσ. 5-30.
—, 1983b, «The Enlightenment East and West: a comparative perspective on the ideological origins of the Balkan political traditions», *Canadian Review of Studies in Nationalism*, vol. 10, no. 1, σσ. 51-70.
—, 1989, «'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly*, vol. 19, no. 2, σσ. 149-192.
—, 1990, «Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus», *Middle Eastern Studies*, vol. 26, no. 1, σσ. 3-15.
—, 1992, *The Enlightenment as Social Criticism. Iossipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—, 1994, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe*, Aldershot, Hampshire, UK: Variorum.
Kristeva, J., 1993, *Nations Without Nationalism*, New York: Columbia University Press.
Kyriakides, St., 1968, *Cyprus: Constitutionalism and Crisis Government*, Philadelphia: University of Pensylvania Press.
Lanitis, N., 1963, *Our Destiny. A consideration of some crucial

problems pertaining to Cyprus* (based on material incorporated in a series of articles in the *Cyprus Mail*, 3-7 March 1963), Nicosia, n. p.
Loizos, P., 1974, «The Progress of Greek Nationalism in Cyprus: 1878-1970», στο: J. Davis (επιμ.), *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*, London: Athlone, σσ. 114-133.
—, 1988, «Intercommunal Killing in Cyprus», *Man* 23, σσ. 639-53.
—, 1981, *The Heart Grown Bitter: A Chronicle of War Refugees*, Cambridge: Cambridge Univeristy Press.
Mardin, S., 1995, «Civil Society and Islam», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 278-300.
Markides, K., 1974, «Social Change and the Rise and Decline of Social Movements», *American Ethnologist*, vol. 1, no. 2, σσ. 309-330.
—, 1977, *The Rise and Fall of the Cyprus Republic*, New Haven, CT: Yale University Press.
Mavratsas, C., 1995, «Cyprus, Greek America and Greece. Comparative Issues in Rationalization, Embourgeoisement and the Modernization of Consciousness», *Modern Greek Studies Yearbook*, vol. 10/11, σσ. 139-169.
—, 1996, «Approaches to Nationalism: Basic Theoretical Considerations in the Study of the Greek-Cypriot Case and a Historical Overview», *Journal of the Hellenic Diaspora*, vol. 22, no. 1, σσ. 77-102.
—, 1997, «The Ideological Contest Between Greek-Cypriot Nationalism and Cypriotism 1974-1995: Politics, Social Memory and Identity», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, no. 4, σσ. 717-737 (forthcoming).
Meadwell, H., 1995, «Post-Marxism, No Friend of Civil Society», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 183-199.
Mouzelis, N., 1995, «Modernity, Late Development and Civil Society», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 224-49.
Oxhorn, P., 1995, «From Controlled Inclusion to Coerced Margina-

lization: The Struggle for Civil Society in Latin America», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 250-277.

Papadakis, I., 1993, «Perceptions of History and Collective Identity: A Study of Contemporary Greek Cypriot and Turkish Cypriot Nationalism», unpublished doctora dissertation, University of Cambridge.

Patrick, R., 1989, *Political Geography and the Cyprus Conflict: 1963-1971*, Department of Geography Publication Series, no. 4. University of Waterloo.

Pollis, Ad., 1996, «The Social Construction of Ethnicity and Nationality: The Case of Cyprus», *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 2, no. 1, σσ. 67-90.

Ra'anan, U., 1991, «Nation and state: order out of chaos», στο: Uri Ra'anan et al. (επιμ.), *State and nation in multi-ethnic societies: The breakup of multinational states*, Manchester: Manchester University Press, σσ. 3-32.

Sant Cassia, P., 1986, «Religion, politics and ethnicity in Cyprus during the Turkocratia (1571-1878)», *Arch. Europ. Social.*, XXVII, σσ. 3-28.

Shils, Ed., 1981, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Sica, A., 1988, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, CA: University of California Press.

Smith, Anthony D., 1983, *Theories of Nationalism*, London: Duckworth.

—, 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell.

—, 1991, *National Identity*, Reno, NV: University of Nevada Press.

—, 1994, «The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no. 3, σσ. 375-398.

Schultz, Al., 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Chicago: Northwestern University Press.

—, 1982, Collected Papers, vol. 1, The Hague: Nijhoff.

Simmel, G., 1971, «The Stranger», στο: *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*, D. Levine (επιμ.), Chicago: The University of Chicago Press, σσ. 143-149.

Sofroniou, S., 1996, «Blocking the gates», Cyprus Mail, Nicosia, 12 Νοεμβρίου, σ. 9.

Stamatakis, N., 1991, «History and Nationalism: The Cultural Reconstruction of Modern Greek Cypriot Identity», *The Cyprus Review*, vol. 3, no. 1, σσ. 59-86.

Steinberg, St., 1989, *The Ethnic Myth. Race, Ethnicity, and Class in America* (updated and expanded edition), Boston, MA: Beacon Press.

Thomas, William Th., 1980, «The Definition of the Situation», στο: L. Coser (επιμ.), *The Pleasures of Sociology*, New York: New American Library, σσ. 26-28 (reprinted from W.I. Thomas, *The Unajusted Girl*, 1923).

Waldinger, R., et al. 1990, *Ethnic Entrepreneurs. Immigrant Business in Industrial Societies*, Newbury Park, CA: Sage Publications.

Wank D., 1995, «Civil Society in Communist China? Private Business and Political Alliance», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 56-79.

Weber, M., 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Shils και Finch (μτφρ.), New York: The Free Press.

—, 1958, «Politics as a Vocation», στο: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H.H. Gerth και C. Wright Mills (μτφρ. και επιμ.), New York: Oxford University Press, σσ. 77-128.

—, 1976, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, μτφρ. Talcott Parsons, εισαγωγή Anthony Giddens, New York: Charles Scribner's Sons.

—, 1978, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Roth και Wittich (επιμ.), Berkeley: University of California Press.

Wesolowski, W., 1995, «The Nature of Social Ties and the Future of Postcommunist Society: Poland After Solidarity», στο: J. Hall (επιμ.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK: Polity Press, σσ. 110-135.

Voegelin, E., 1957, *Order and History* (volume two). *The World of the Polis*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

—, 1978, *Anamnesis*, Gerhart Niemeyer (μτφρ. και επιμ.), Columbia: University of Missouri Press.

—, 1987, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press.

—, 1989, *Autobiographical Reflections*, E. Sandoz (επιμ.), Baton Rouge: Louisiana State University Press.

—, 1990, «The Eclipse of Reality», στο: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History and Other Late Unpublished Writings*, Thomas Hollweck και Paul Caringella (επιμ.), Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press.

Attalides, M., 1986, «Τα κόμματα στην Κύπρο», *Κυπριακά 1878-1955*, Διαλέξεις Λαϊκού Πανεπιστημίου, αρ. 2, Λευκωσία 1986, σσ. 123-152.

Αυλωνίτης, Ι., 1996, «Διάλογος με την Τουρκία. Μια πολιτική διεκδικήσεων», *Η Σημερινή*, Λευκωσία, 15 Νοεμβρίου 1996, σ. 12.

Βοσκαρίδης, Π., 1996, «Στροφή που σημαίνει καταστροφή», *Το Βήμα*, Αθήνα, 17 Νοεμβρίου 1996, σ. Α18.

Γιαλλουρίδης, Χρ., 1996, «Η λογική της ήττας», *Το Βήμα*, 17 Νοεμβρίου 1996, Αθήνα, σ. Α18.

Ηρακλείδης, Αλ., 1995, «Οι εικόνες του εθνικού "εαυτού" και του "άλλου" στις διεθνείς σχέσεις: η περίπτωση της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής», *Σύγχρονα Θέματα* 54, σσ. 27-35.

Κακουλλής, Λ., 1990, *Η Αριστερά και οι Τουρκοκύπριοι. Το Κυπριακό από μια άλλη σκοπιά*, Λευκωσία: Κασουλίδης.

Κατσαμπάς, Χρ., 1996, «Οι εθνικιστές κουβαλούν νερό στο μύλο του Ντενκτάς», *Φιλελεύθερος*, 16/11/96, σ. 7.

Κιζίλγιουρεκ, Ν., 1990, *Ολική Κύπρος*, Λευκωσία: Κασουλίδης.

—, 1993, *Η Κύπρος πέραν του έθνους*, Λευκωσία: Κασουλίδης.

Κιτροέφ, Αλ., 1997, «Συνέχεια και αλλαγή στη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία», στο: Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σσ. 271-321.

Κιτρομηλίδης, Π., 1981, «Το ιδεολογικό πλαίσιο της πολιτικής ζωής της Κύπρου», στο: Τενεκίδης και Κρανιδιώτης (επιμ.), *Κύπρος. Ιστορία, προβλήματα και αγώνες του λαού της*, Αθήνα: Εστία, σσ. 449-471.

—, 1983α, «Το ελληνικό κράτος ως εθνικό κέντρο», στο: Δ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός Ελληνικότητα*, Αθήνα: Εστία, σσ. 143-164.

Κολοκασίδης, Γ., 1996, «Ο αγώνας κατά του εθνικισμού-σοβινισμού», Φιλελεύθερος, 9 και 10/11/96, σσ. 7, 19.

Κουλουμπής, Θ., 1996, *Κυπριακό. Λάθη, διδάγματα και προοπτικές*, Αθήνα: Σιδέρης.

Κωνσταντινίδης, Στ., 1995, *Το Κυπριακό πρόβλημα. Δομές της κυπριακής κοινωνίας και εθνικό θέμα*, Λευκωσία: Κέντρο Ελληνικών Ερευνών (Καναδάς).

Λέκκας, Π., 1994, «Ο υπερταξικός χαρακτήρας του εθνικιστικού λόγου», *Μνήμων* 16, σσ. 95-106.

—, 1995, «Η συγκρότηση της εθνικιστικής ιδεολογίας - εθνική θεωρία και εθνικό φρόνημα», στο: *Έθνος-Κράτος-Εθνικισμός*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

—, 1996, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. (6' έκδοση, συμπληρωμένη και αναθεωρημένη), Αθήνα: Κατάρτι.

Λίποβατς, Θ., 1995, *Ενάντια στο ρεύμα: για μια κοινωνία πολιτών*, Αθήνα: Πλέθρον.

Loizos, P., 1995, «Κατανοώντας το 1974, Κατανοώντας το 1994», στο: Περιστιάνης και Τσαγγαράς (επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974 - κοινωνία, οικονομία, πολιτική, πολιτισμός*, Λευκωσία: Intercollege Press, σσ. 105-122.

Μαλούχος, Γ., 1996, «Με σκοπέλους η συνεργασία Ελλάδος-Κύπρου», *Οικονομικός Ταχυδρόμος*, Αθήνα, 11/10/96, σ. 33.

Μαρκίδης, Κ., 1995, «Η Κύπρος και οι προσπάθειες για ομοσπονδία», στο: Περιστιάνης και Τσαγγαράς (επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974 - κοινωνία, οικονομία, πολιτική, πολιτισμός*, Λευκωσία: Intercollege Press, σσ. 331-352.

Μαύρος, Λ., 1995, «21 χρόνια Αττίλας στην Κύπρο», *Φωνή του Κουρδιστάν* 45, Ιούλιος-Αύγουστος, σ. 20

—, 1996α, «Ν' απαντήσουμε με έργα», *Η Σημερινή*, 16 Νοεμβρίου, σ. 20.

—, 1996β, «Επαναπροσέγγιση ποιων με ποιους; Μύθοι και πραγματικότητες για την τουρκοκυπριακή "κοινότητα" και το αποκρουστικό τουρκικό κράτος», *Η Σημερινή*, 17 Νοεμβρίου, σ. 6.

—, 1996γ, «Της "Επαναπροσέγγισης"» (2), *Η Σημερινή*, 18 Νοεμβρίου, σ. 20.

Μηνάς, Γ., 1996α, «Η ελληνική γλώσσα και ποιος εδώ στην Κύπρο θα την υπερασπιστεί;», *Η Σημερινή*, Λευκωσία, 20 Οκτωβρίου, σ. 10.

—, 1996β, «Της Κύπρου τα παράξενα», *Η Σημερινή*, 17 Νοεμβρίου, σ. 20.

Μουζέλης, Ν., 1994, *Ο εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Νεοκυπριακός Σύνδεσμος, 1975, «Ιδρυτική Διακήρυξη», Λευκωσία.

—, 1980, *13 απαντήσεις σε 13 ερωτήματα*, Λευκωσία.

—, 1996, «Απλά, ένα ακόμα σύνθημα κενό περιεχομένου;», *Ο Φιλελεύθερος*, 17 Νοεμβρίου, σ. 7.

Οικονομίδης, Χρ., 1993, *Απομυθοποιημένη ιστορία του Κυπριακού στα τελευταία 50 χρόνια. Με σύντομη ανασκόπηση του Κυπριακού στα περασμένα 120 χρόνια*, Λευκωσία: Οικονομίδης.

Παναγιώτου, Α., 1996, «Ιστορικές και κοινωνιολογικές μορφές του μοντέρνου κυπριωτισμού», αδημοσίευτη εργασία.

Παπαδάκης, Ι., 1995, «20 χρόνια μετά από τι; Η πολλαπλή νοηματοδότηση του 1974», στο: Περιστιάνης και Τσαγγαράς (επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974 - κοινωνία, οικονομία, πολιτική, πολιτισμός*, Λευκωσία: Intercollege Press, σσ. 353-369.

Παπαδόπουλος, Θ., 1964, «Η κρίσις της κυπριακής συνειδήσεως», *Φιλολογική Κύπρος*, Λευκωσία, Ελληνικός Πνευματικός Όμιλος, σσ. 204-209.

Περιστιάνης, Ν., 1995, «Δεξιά-αριστερά, ελληνοκεντρισμός-κυπροκεντρισμός: Το εκκρεμές των συλλογικών ταυτίσεων μετά το 1974», στο: Περιστιάνης και Τσαγγαράς (επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974 - κοινωνία, οικονομία, πολιτική, πολιτισμός*, Λευκωσία: Intercollege Press, σσ. 123-156.

Πολίτης, Αλ., 1993, *Ρομαντικά χρόνια: Ιδεολογία και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων.

Προδρόμου, Πρ., 1996α, «Η σημαία στο: Πανεπιστήμιο», *Ο Φιλελεύθερος*, 15 Νοεμβρίου, σ. 7.

—, 1996β, «Προφάσεις εν αμαρτίαις», *Η Σημερινή*, 18 Νοεμβρίου, σ. 20.

Sant Cassia, P., 1995, «Διαιρεμένο παρελθόν και ενωμένο παρόν: Αντιλήψεις του ελληνικού εξτρεμιστικού εθνικισμού στην Κύπρο», στο: Περιστιάνης και Τσαγγαράς (επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974 - κοινωνία, οικονομία, πολιτική, πολιτισμός*, Λευκωσία: Intercollege Press, σσ. 157-188.

Συλικιώτης, Ν., 1996, «Προσπάθεια υπονόμευσης του κρατικού χαρακτήρα του Πανεπιστημίου», *Η Σημερινή*, 17 Νοεμβρίου, σ. 8.

Σκοπετέα, Έ., 1988, *Το πρότυπο βασίλειο και η «Μεγάλη Ιδέα»*, Αθήνα: Εστία.

Tzermias, P., 1996, *Στο σταυροδρόμι της ιστορίας. Εθνικισμός ή ανθρωπισμός;*, Αθήνα: Libro.

Τσουκαλάς, Κ., 1994, «Έλλην ή Ρωμιός; Οι αντιφάσεις της εθνικής μας αφήγησης», Αθήνα, *Το Βήμα*, 30 Ιανουαρίου, σσ. Β4-5.

Φραγκουδάκη, Ά., και Δραγώνα, Θ. (επιμ.), *«Τι είν' η πατρίδα μας; Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Χαραλαμπίδης, Γ., 1996, «Όπλα υπό μάλης», *Η Σημερινή*, 18 Νοεμβρίου, σ. 1.

Χατζηβασίλης, Β., 1986, *Σχέσεις Ελλαδιτών και Κυπρίων. Μύθοι και πραγματικότητα*, Αθήνα: Στοχαστής.

Χρυσάνθου, Χρ., Συνέντευξη με την Κλαίρη Αγγελίδου, *Ο Φιλελεύθερος-Οίκαδε* (η συνέντευξη έγινε πριν από τη γνωμάτευση του Γενικού Εισαγγελέα για τη σημαία του πανεπιστημίου), 17 Νοεμβρίου, σσ. 10-11.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ *ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ* ΤΟΥ ΚΑΙΣΑΡΑ Β. ΜΑΥΡΑΤΣΑ ΦΩΤΟΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΣΤΗ Μ. ΛΕΟΝΤΑΚΙΑΝΑΚΟΣ ΟΠΟΥ ΕΓΙΝΑΝ ΚΑΙ ΤΑ ΦΙΛΜ. ΤΗΝ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΚΗ ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΕΚΑΝΕ Η ΑΡΕΤΗ ΜΠΟΥΚΑΛΑ. Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΕΓΙΝΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ ΑΓΓΕΛΟΣ ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε. ΚΑΙ Η ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ ΣΤΗ Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ - Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε. ΤΟΝ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 1998 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΤΑΡΤΙ

Κοινωνικες Επιστημες

κυκλοφορούν

ΠΑΝΤΕΛΗ Ε. ΛΕΚΚΑ: *Η εθνικιστική ιδεολογία*

ΕΛΕΝΗΣ ΒΑΡΙΚΑ: *Η εξέγερση των κυριών*

FRANÇOIS-XAVIER MERRIEN (επιμ.): *Αντιμέτωποι με τη φτώχεια*

BRIAN McNAIR: *Εισαγωγή στην πολιτική οικονομία*

ετοιμάζονται

THEDA SKOCPOL: *Κράτη και κοινωνικές επαναστάσεις*

THEDA SKOCPOL (επιμ.): *Προοπτικές και μέθοδοι στην ιστορική κοινωνιολογία*

Μετά την καταστροφή του 1974 και περίπου μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1980, η ελληνοκυπριακή εθνικιστική ιδεολογία τέθηκε στο περιθώριο, ενώ παράλληλα παρουσιάστηκε άνοδος του κυπριωτισμού – της κυπροκεντρικής εκείνης ιδεολογίας με κεντρικό αξίωμα τη διαφύλαξη της πολιτικής αυτονομίας της Κύπρου. Όμως η υποχώρηση του εθνικισμού ήταν προσωρινή. Η παραδοσιακή ελληνοκεντρική εθνικιστική ιδεολογία επέστρεψε στο πολιτικό και κυρίως στο ιδεολογικό προσκήνιο, με διαφορετική όμως μορφή. Το εθνικιστικό αίτημα τώρα δεν είναι η Ένωση με την Ελλάδα αλλά η επαναβεβαίωση της ελληνικής ταυτότητας των Κυπρίων, στο πλαίσιο μιας ανεξάρτητης πολιτείας με στενές πολιτιστικές και πολιτικές συνδέσεις με το ελλαδικό κράτος.

Από την άλλη πλευρά όμως, η νέα αυτή εκδοχή του ελληνοκυπριακού εθνικισμού προκαλεί έντονες αντιδράσεις. Μολονότι η ιδεολογική σύγκρουση ανάμεσα στον παραδοσιακό ελληνικό εθνικισμό και τον κυπριωτισμό έχει μακρά ιστορία, κατά την περίοδο που ακολουθεί το 1974 η διαμάχη αποκτά μεγαλύτερη ένταση και αποτελεί το βασικό πεδίο για την κοινωνική κατασκευή της ελληνοκυπριακής ταυτότητας. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στα συνθήματα «Η Κύπρος είναι ελληνική» και «Η Κύπρος ανήκει στο λαό της» συνοψίζει λοιπόν τα βασικά διλήμματα των Ελληνοκυπρίων. Είναι Έλληνες ή Κύπριοι; Πρώτα Έλληνες ή πρώτα Κύπριοι; Μπορεί να είναι και τα δύο;

ISBN: 960-90236-4-3